T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALBERT CAMUS VE JEAN-PAUL SARTRE'DA 'SAÇMA'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN
Yasemin Akış

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan

HAZİRAN, 2007
MUĞLA

T.C.

MUĞLA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLE ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

ALBERT CAMUS VE JEAN PAUL SARTRE'DA 'SAÇMA'NIN KARŞILAŞTIRILMASI

YASEMİN AKIŞ

Sosyal Bilimler Enstitüsünce
"Yüksek Lisans"
Diploması Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih : 31. 05.2007
Tezin Sözlü Savunma Tarihi : 19. 06.2007

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Jüri Üyesi : Prof. Dr. Doğan Özlem
Jüri Üyesi : Doç. Dr. Hasan Ünder

Enstitü Müdürü : Prof. Dr. Ömer GÜRKAN

HAZİRAN, 2007
MUĞLA

YEMİN

Yükseklisans tezi olarak sunduğum "Albert Camus ve Jean-Paul Sartre'da 'Saçma'nın Karşılaştırılması" adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Kaynakça'da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

31/05/2007
Yasemin Akış

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Albert Camus ve Jean-Paul Sartre 20. yüzyılın önemli ve etkili iki düşün ve sanat adamıdır. Ele aldıkları konular ve sorunlar, bu sorunlara yaklaşma biçimleri, eserlerinde kullandıkları üsluplar ve hitap ettikleri kitleler dikkate alındığında, her ikisinin de, yaşadıkları çağı anlamaya adanmış birer yaşama sahip oldukları görülür. Ülkemizde oldukça tanınmış olmalarına rağmen iki filozofu karşılaştıran çalışmaların olmayışı bizi böyle bir tez hazırlamaya iten en önemli neden olmuştur.

Tam anlamıyla ateist varoluşçuluk içerisinde bulunan Sartre ile kendisini varoluşçu olarak görmese de varoluşsal bir yöntem ile insanın varoluş sorunlarına yönelmiş olan ateist Camus'nün kesiştikleri en önemli nokta da, her ikisinin de düşünce sistemleri içinde saçma olana verdikleri önemdir. Biz bu çalışmamızda Camus ile Sartre'ın saçma konusundaki düşüncelerini karşılaştırmak suretiyle ikisi arasındaki ortak ve farklı olan noktaları ve bunlardan hareketle de insan ve onun yaşamına nasıl baktıklarını anlamaya çalıştık.

Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri dışında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde genel olarak varoluş felsefesi ve varoluşçuluk-edebiyat ilişkisini ele aldık. Çünkü edebiyat ile felsefe arasındaki ilişkinin en güzel örneklerini veren iki filozof olan Camus ve Sartre roman, hikaye ve tiyatro yazarı olarak da etkili olmuş yazarlar olarak tanınmışlardır. Birinci Bölüm Camus'nün saçma felsefesine ayrılmıştır. Özellikle felsefi bir deneme olan *Sisifos Söyleni* ve *Yabancı* adlı romanı bu bölümün asıl konusunu oluşturmaktadır. Saçma karşısında takınılabilecek tavır olarak başkaldırı ise saçmaya karşı bir çözüm olarak düşünülmüştür. İkinci bölüm, Sartre'ın saçma konusundaki düşüncelerine ayrılmış ve *Bulantı*, bu bölümün temel konusunu oluşturmuştur. Çalışmamızın üçüncü bölümünde ise, iki filozof arasında saçma olana bakış açısından bir karşılaştırma, sonuç bölümünde de bir değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmamızda genelde her iki filozofun kendi eserlerine başvurduk ancak ikinci dereceden eserlere de başvurmaktan çekinmedik. Çünkü her iki düşün adamı da Türk okuyucusunu derinden etkilemiş, eserleri ve haklarında yapılmış olan çalışmalar Türkçeye çevrilmiştir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu eserlerden de yararlandık. Çalışmamızın, olumlu eleştirilerle daha da olgunlaşacağını umuyoruz.

Tez konusunun seçiminde, planlanmasında ve yürütülmesinde her türlü yardım ve desteği gösteren tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan'a ve her zaman yanımda olan dedem Ahmet Necdet'e teşekkür ederim.

GİRİŞ

1-VAROLUŞÇULUK

"Felsefe, hep tarihteki çöküşlerin, devrimlerin meydana geldiği dönemlerde uyanıp gelişmiştir. Nerede bir devir temelini kaybedip sürekli olanı, kalıcı olanı aramaya başlamışsa orada felsefe doğmuştur(...) Felsefe içinde yaşadığımız zamanın durumunu dile getirir."[1] Varoluşçuluk da 20. yüzyıl insanı'nın haklı duyusal taleplerinin boşlukta asılı kaldığı ve bu nedenle kendi sosyal kimliğinin büyük ölçüde sorgulanır olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır.[2] Günümüzle gelenek arasındaki bağlantının koptuğu şimdiki zaman problemi, varoluşçu felsefenin çıkış noktasını tayin eder.

20 yüzyıl, insanın kendisi için problem olma özelliğinin arttığı, yaşamdaki varoluş amacını, değerlerini ve inançlarını sorgulamaya en çok ihtiyaç duyduğu çağdır. Dünya hiçbir devirde 20.yüzyıl'da olduğu kadar büyük kitleleri etkileyen askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal sorunlarla karşı karşıya kalmamıştır. Şiddetin çağı olarak adlandırabileceğimiz bu yüzyılın ilk yarısında, yeryüzü iki dünya savaşına sahne olmuş ve bu savaşların her biri milyonlarca kişinin ölümüne, sakat kalmasına ve topraklarından sürülmesine sebep olmuştur. Geride kalan insanlar ise mutsuz, güvensiz ve tehdit altında hisseden bir toplumu oluşturmuşlardır.

1940'larda Nazizmin güçlenip yayılması, sonra da İkinci Dünya Savaşının getirdiği çöküntü, geleneksel değerleri sarsmış ve yıkmıştır.[3] Antik çağ insanı kendisini evrenin bir parçası, ortaçağ insanı tanrının bir kulu olarak görmüş, yeniçağın insanı ise bilimin getirdiği iyimserlik dalgasına kendisini kaptırmıştır. Tüm bu dayanaklarını kaybeden günümüz insanına ise karamsarlık ve kaygıdan başka bir şey kalmamıştır. Böyle bir durumda, 20. yüzyılın başlangıcından beri genellikle onaylanmış olan değerler güçlerini gözle görülür şekilde yitirmeye

---

[1] Joachim Ritter, ***Varoluş Felsefesi Üzerine Konferans***, Çev., Hüseyin Batuhan, İstanbul Ünv. Edeb. Fak. Yayınları, 1954, s. 4-5.
[2] Margot Fleischer, ***20.Yüzyıl Filozofları***, Çev., Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınevi, 2004, s. 211.
[3] Mustafa Günay, ***Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu***, İzmir: İlya yayınları, 2003, s. 291.

başladılar. İlerleme, özgürlük ve bilim gibi on dokuzuncu yüzyıl saltıkları yavaş yavaş iflas ettiler ya da çok karışık gerçekliklere uygulanmayacak kadar basit görünür oldular. Varşova bombardımanıyla başlayan, Auschwitz'deki sistemli yok etme ile sürüp giden ve Hiroşima'daki bilimsel toptan cinayetle biten İkinci Dünya Savaşı insancı kestirimlere yeni vurgular indirdi.[4]

Savaşların yanı sıra, insanlar iyice belirmeye başlayan endüstri çağının etkisiyle, bu döneme kadar inançlarının, alışkanlıklarının, gelenek ve göreneklerinin sınırladığı dünyalarından çıkarak endüstri merkezlerindeki tek kişilik dünyalarına doğru yol almaya başlamışlar ve kendilerine tamamen yabancı olan bu yeni yaşamlarında yeni düzenlerin arayışı içerisine girmişlerdir. Kendi topraklarında mutlu yaşayan, kendi kendisine yetinmeye çalışan sanayi devrimi öncesi insanları, sanayi devrimi ile başlayan kentleşme süreci içinde, topraklarından, köklerinden, gelenek ve göreneklerinden koparılmış bir şekilde büyük kentlerin yabancılığına terkedilmişlerdir. Sanayi toplumu kendi değerlerini de yaratarak ortaya yeni bir yaşam tarzı çıkarmıştır. Bu yaşam tarzının temelini insanlar arasındaki yarar ve çıkar ilişkileri oluşturmuştur. Bu da insanlar arasındaki birinci dereceden ilişkileri olumsuz yönde etkileyerek toplumsal yalnızlığı daha da arttırmıştır.[5]

İnsanın geliştirmiş olduğu teknolojik başarılar, bu süreç içinde zaman zaman kendi varlığını tehdit altına sokmuş ve onda özellikle çağımıza özgü içsel yaşantı biçimleri olan 'stres', 'kaygı', 'umutsuzluk', 'korku', 'çaresizlik', 'tiksinti', 'bulantı' gibi duyguların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Demek ki "bilim, teknik ve ekonomik gelişme hızla ilerlemiş, ama bunlar kendi yararına kullanılmadığı için, insan bir araç haline dönüşmüştür. Ama bu sorumsuzca gidiş, şimdi büyük tehlikeleri ile karşımızdadır. İnsanlık yokolma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Ayrıca insanlar kendi günlük yaşamları içinde de, son derece mutsuz ve bunalımlıdırlar."[6]

---

[4] John Cruichshank, ***Albert Camus ve Başkaldırı Edebiyatı,*** Çev., Rasih Güran, İstanbul: De yayınevi, 1965. s.28.

[5] Vefa Taşdelen, ***Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi***, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992, s.3.

[6] Erich Fromm, ***Sahip Olmak ya da Olmak***, Çev., Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınları, 1994, s.10.

Gittikçe karmaşıklaşan toplum yaşamını ve insan varlığını tehdit edecek düzeye gelen sanayileşme, çağımız insanını, kendini tanıyamaz ve anlayamaz bir duruma getirmiştir. Bununla birlikte toplum değerlerinin gittikçe zayıflamasından ve hatta ortadan kalkmasından dolayı insan varlığı tüm dayanaklarını yitirmiştir. Tamamen bırakılmışlık ve terkedilmişlik duygusu içine düşmüştür. Kısacası mutluluğu yakalayamayan insanoğlu yalnız ve bunalımlıdır. Kendi bilincinin aşkınlığının, kendini oluşturmak ya da varoluşunu belirlemek amacıyla karar verebilmesi ve seçimler yapabilmesi anlamında kendi özgürlüğünün sınırsızlığının farkında değildir. İnsan unutulmuş, terkedilmiş ve geri plana itilmiş hissetmektedir. Varoluşçuluk, tam da bu noktada, 'varoluş kavramı' temelinde sesini duyurmaya çalışan bir ekoldür.

Ritter'e göre böyle bir dönemde, "varlık" sorunsalı üzerinde düşünen 20. yüzyıl filozof ve edebiyatçılarında gidilen yollar ayrı olsa da çıkış noktası hepsinde aynıdır. Bu "yitirme" problemi olarak dile getirilebilir:

"Günümüzün geçirdiği sarsıntılar, devrimler insanın manevi güvenliğini yitirmesine mal oluyor. Bir zamanlar insan içinde yaşadığı dünyayı kendi öz dünyası gibi duyardı; kendini güvenlik içinde yere göğe bağlı bilirdi. Ama o zamanlarla kıyaslanırsa bugünün insanı, köklerinden kopmuş gibidir(...)Sanki varlığını elde tutamaz bir hale gelmiştir(...) onun için, bize yer, ayaklarımızın altında kayıyormuş gibi geliyor. Batı insanının başına 'müthiş bir iş geldi': Bu insan, geçmişle olan bağlarını yitirdi. Geleneğe bel bağlamaz oldu, her türlü otorite dağıldı, bağlar çözüldü. İşte günümüzün ana belirtisi bu yitirim, bu tehdit altında oluştur. Varoluş felsefesi de bu durumda doğmaktadır."[7]

Bu ortamla karşı karşıya kalan aydınlar ise bu anlamsız dünyaya daha başka gözlerle bakmaya başladılar. Bu dönemde olgunluk çağına erişmiş olan kuşağa(1900'den sonra yetişen Sartre, Malraux, Camus kuşağına) insanın yaşam içerisindeki anlamını ve varoluşunu sorgulamak sık sık başvurulan zorunlu bir davranış gibi göründü. Bu yazarlar, kendi duygusal ve düşünsel gelişmelerinin en

[7] Joachim Ritter, a.g.e., s. 4-5.

önemli dönemlerinde, ilerlemenin, bilimin, demokrasinin, aklın ve son olarak insanın yenilgiye uğradığını gördüler. Kendileri de bizzat o acıların içerisinde olgunlaşan varoluşçu yazarlar, hissettikleri bunalımı gerek felsefe gerekse edebiyat eserleri ile milyonlara ulaştırdılar. Amerikalı yazar Gertrude Stein'a göre onlar "ziyan olmuş bir neslin çocukları"[8]ydılar.

Varoluşçu filozofları felsefe yapmaya iten şey; kendi dönemlerinin, sosyal, ekonomik, ideolojik, siyasi sorunlarının, insanların varoluşu üzerindeki sarsıntılı etkisi olmuştur. Bu filozofların birçoğu felsefe yapmaya kendi dönemlerini ve bu dönemin insan hayatında meydana getirdiği yıkıcı etkiyi ortaya koymakla başlamışlardır. Onların betimlemelerinden ortaya çıkan tablo; geleneklerden kopukluk, bölünmüşlük, yabancılaşma, değer yitimi, şiddet, kaos ve anarşidir.[9] Varoluşçuluk, kendisi için problematik bir nitelik kazanan, kendi kendisi için bir sorun olan bu insanların felsefesidir. İnsan her çağda ve dönemde çeşitli problemlere sahip olsa da, çağımızın kendine özgü sorunları bu problem olma özelliğini artırmıştır. Max Scheller'e göre "insan tarihin hiçbir döneminde bugünkü kadar kendisi için problematik bir nitelik kazanmamıştır."[10]

Varoluşçuluk böyle bir ortam içinde, insanın kendi varlığını sorgulama ihtiyacından kaynaklanmış ve ortaya çıkmıştır. Bu yüzden varoluşçuluk felsefesi, insan varoluşunun anlamı, insanın kendini gerçekleştirmesi, insan varoluşunun rastlantılar içerisinde oluşu ve güvensizliği gibi konuları ele alır. Sartre bu yeni felsefe tutumunun özelliğini şu şekilde anlatır:

"*Ben bugün felsefeyi bir dram gibi düşünüyorum. Bugün artık mesele, ne ise o olan özlerin durgun halini seyre dalmak değil, bir olaylar zincirinin kurallarını bulmak da değildir(...)Bugün mesele insandır; hem etken, hem de aktör olan insan(...)Çünkü o, dramını hem yazıyor hem de oynuyor.*"[11]

---

[8] Gertrude Stein, ***K Dergi***, İstanbul: Alkım Yayınevi, Sayı 12, s. 29.
[9] Vefa Taşdelen, a.g.e., s. 7-8.
[10] Max Scheler, ***İnsanın Kosmos'taki Yeri***, Çev., Harun Tepe, İstanbul: Ayraç yayınları, 1998, s.36.
[11] J.P. Sartre, ***Çağımızın Gerçekleri***, Çev., Vedat Günyol- S.Eyüboğlu, İstanbul: Can yayınları, 1960, s. 59.

Kendilerini geleneksel felsefeden bu şekilde ayıran, dramını hem yazıp hem de oynayan varoluşçu yazarlar felsefeye yepyeni bir soluk getirmişlerdir. Geleneksel felsefenin soyut, kuru ve insana uzak olan dili, yerini her yönüyle insanı ve insani olanı anlatan bu yeni akıma bırakmıştır. Felsefe tarihi içinde ortaya çıkan filozofun varoluşu (existence) değil de, varoluşun ardındaki özü (essence) bulma çabalarına karşın bu yeni akımda her şeyi oluşturan insani varoluştur.

Bu yüzden bireysel duyguların ve içsel yaşantıların ön plana alınması demek olan bu felsefe akımı, felsefe tarihinde önemli bir tavır alış, bir başkaldırı biçimi olarak karşımıza çıkar. Bireysel varoluşu temele alması bakımından da bu kavrayışının alanı, somut insan varlığı ve bu varlığa ya da bu varlığın varoluşuna ilişkin sorunsallardır. Çünkü filozofların çoğu varoluşu, dolayısıyla da bireyi dışlamış, varoluşun doğurduğu tedirginliği, acıyı, yalnızlığı ve yabancılaşmayı bir kenara itmişlerdir.

Varoluşçuluk felsefesi diğer felsefe sistemlerinden farklı bir biçimde kendisine çıkış noktası olarak ***bireyin*** somut varlığını, onun kendine özgü içsel yaşantısını, kısacası onun varoluşunu alır. Öyle ki "Varoluşçuluk, özlere, olabilirlere, soyut kavramlara ilgi duymaz: matematik düşüncenin tam karşıtıdır, ilgisi var olana, ya da daha doğrusu varolanın varoluşuna dönüktür."[12] Varoluş, şimdi ve burada bulunan, biçimlenmemiş, seçimleri ve eylemleri kendi özünü bulmaya yönelmiş olan bireyin halidir. Bu sebeptendir ki varoluş kavramının içine insandan başka soyut ya da somut hiçbir varlık girmez. Varoluş eyleminin bir bilinç ve özgürlük gerektirdiği göz önüne alınırsa, varoluşun neden insana özgü bir ayrıcalık olduğunu rahatlıkla görebiliriz. Çünkü varoluşun taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi bireydir. Bu yüzden varoluş, 'öznel'dir. Bu öznelci tutum bütün varoluşçu filozoflarda görülebilecek bir özelliktir. Bireyin sahip olduğu seçmek, bilinçli davranışlarda bulunmak ve sorumlu olmak gibi özellikler varoluşun temel taşlarıdır. Tüm bu nedenlerden dolayı varoluş, temelde bireyin varoluşudur. İnsan, kendi varlığı içinde yeri doldurulamaz bir varlıktır. Ancak insan varlığı, varoluşunun fazlalığı, olumsallığı ve nedensizliği gibi nedenlerden dolayı bir anlamsızlık ve hiçlik duygusuna kapılır. Bununla birlikte, bu

[12] Paul Foulquie, ***Varoluşçunun Varoluşu***, Çev., Yakup Şahan, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm yayınları, 1998, s. 46.

anlamsızlık ve hiçlik durumu, insan için varoluştan önce varolan bir şey değil, kendi bilincinin varlığı ile ortaya çıkardığı bir durumdur. Şu anda burada oluşumuzun bir zorunluluğu ve anlamı yoktur. Şimdi ve burada olmak ile başka yerde olmak arasında rasyonel bir nedensellik kurulamaz. Bu, insan varlığının olumsallığına işaret eder.

İçinde yaşadığımız dünya varoluşçuluk açısından, daha çok bilgisini elde edeceğimiz bir dünya olmaktan çıkararak, içinde varoluşların yaşandığı ve bu nedenle insan varlığının merkezi ilgisini yine kendi varlığının oluşturduğu bir varoluş alanına dönüşür. Çünkü insan varlığı, bütün eksikliği, dayanıksızlığı, özgürlüğü ve sorumluluğu içinde kendi başına bırakılmıştır. İnsan tüm a priori değer ve anlamlardan soyutlanarak, 'yalnız' bir varlık haline gelmiştir. İnsanın dünyası temelsiz, saçma, anlamsız, nedensiz ve gereksiz bir dünyadır. Bu dünya içinde bulunan her şey fazladandır. Böyle bir dünya içinde insan, varoluşunun temeline koyduğu özgürlüğü ve sorumluluğu ile kendi varoluşunu gerçekleştirecek, kendi değerlerini yaratacaktır.

Varoluşçuluğun bir tanımını yapmak oldukça güç olsa da, o bir meydana gelme, imkandan gerçekliğe dönüşmedir. Bu gerçeklik "kitaplarda anlatılamaz, öğretilemez, iletilemez. Kişi bu gerçekliği kendi benliğinde bulup yakalamak zorundadır. Gerçeklik öznelliktedir. Varoluş gerçeği anlatılamaz."[13] Bu yüzden varoluş çerçevesi belirli bir sistem içerisinde ele alınamaz. "Varoluş üzerine düşünmek de, onun doğası gereği söz konusu olamaz. Çünkü bu, yeniden soyut kavramlar içine düşmek ve varoluşun kendini bir öz haline getirmek olur ki, bu da bir çelişkiyi içerir."[14]

"Varoluş bir durum değil, bir edimdir; olabilirden gerçeğe geçiş etkinliğidir."[15] Bu nedenle varoluşun temelini özgürlük oluşturur. Özgürlük, olanaklı olandan gerçeğe dönüşmenin, ortaya çıkmanın koşuludur. Bu koşul, aynı zamanda varoluşun neden insana özgü olduğunu da açıklar. "Gerçek oluş ve varoluş, özgürlüğü

[13] Poul Foulquie, ***Varoluşçuluk Nedir?,*** Çev., Nurettin Topçu, İstanbul: Hareket Yayınları, 1967, s.25.
[14] A.g.e., s. 53.
[15] A.g.e., s. 54.

gerektirir. Öyleyse, varoluş insanoğlunun ayrıcalığıdır."[16] Varoluş hiçbir zaman nesne olmayan özgür bir edimdir. "Varoluş, benim kendisinden yola çıkarak düşündüğüm ve devindiğim kökensel ortaya çıkıştır. Bir kavram değil, her türlü öznelliğin ötesini gösteren bir indekstir."[17]

Sartre'ın anlatımıyla "varoluşçuluk, insan denilen ayrıcalıklı varlığı varlıkbilimsel alanda araştırma konusu olarak seçmekle, belli ki insanbilim genel başlığı altında öbeklendirebilecek söz konusu olan disiplinlerle olan temel ilişkilerini kendine soru edinmektedir. Varoluşçuluğun uygulama alanı, kurumsal olarak daha geniş olsa da, insanbilim kendisine bir temel aradığı ölçüde varoluşçuluk da bir insanbilim olacaktır."[18]

---

[16] A.g.e., s. 54.
[17] Emmanuel Mounier, ***Varoluş Felsefelerine Giriş***, Çev., Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986, s. 62.
[18] Sartre, ***Yöntem araştırmaları***, Çev., Serdar Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998, s. 159.

2- VAROLUŞÇULUĞUN TARİHİ

Buraya kadar üzerinde durduğumuz hususlarda varoluşçuluğun 20.yüzyıla özgü bir düşünce akımı olduğunu görmekle birlikte, bu akımın kaynakları çok eskilere kadar gider. İnsanın ve evrenin varlığı, anlamı sorulmaya başlandığı zamanlardan beri varoluş felsefesinin sorunları düşünülmektedir. Sokrates 'kendini tanı' çağrısıyla, Sofistlerle birlikte felsefi bir problem olan 'insan' üzerine eğilmiştir. Bu çağrı insanları bilgili, erdemli, her şeyden önemlisi kendi varlığını tanıyabilen birer birey olmaya davet etmektedir. İnsanların kendilerini tanımaları, kendilerini dinlemeleri ve sorgulamalarıyla mümkündür. İnsanları kendi varlıklarını sorgulamaya yönlendiren Sokrates gibi, ruhun ölümlü ya da ölümsüz oluşunu Kopernikus'un görüşlerinden daha önemli bulan Pascal'ı da varoluşçu olarak tanımlayabiliriz. Pascal, Tanrı ve insan sorunu bağlamında ele aldığı düşünceleriyle, varoluşçuluğun temel savları olan yaşamın anlamı, insanın yalnızlığı ve dünya üzerindeki konumu üzerinde durmuştur. Her ne kadar insanı teolojik bağlamda incelese de, insanın insan olmaklığından dolayı sahip olduğu akıl, duygu, düşünce ve alışkanlık gibi özelliklerini bir kenara itmez. Tanrının karşısında olan, tüm iyi ve kötü yönleriyle kendisinden sorumlu, ölümlü bireyin kendisidir. İnsanın zayıflığı da burada ortaya çıkmaktadır. "İnsan, yalnız ve mutsuz bir varlıktır."[19] İnsanı bu mutsuzluğundan kurtarabilecek tek özelliği ise aklıdır. Ona göre insan teolojik konular dahil her konuda, biricik insani özelliği olan aklına bağlı kalmalıdır. Pascal'ı varoluşçuluğa yaklaştıran özelliği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Özlerin peşinden koşan klasik felsefenin aksine, Pascal'ın ilgisi birey olarak insan ve onun insani özellikleri üzerinde yoğunlaşmıştır.

Varoluşçuluk felsefenin doğuş noktasında ve özellikle felsefenin entellektüalist bir yola girmiş olmasıyla ihmal edilmiş olan somut insan varlığına yönelmiştir. Bu her şeyden önce insanı gerçek yönüyle tanıma endişesini ifade eder. İnsanın tanınması varlık probleminin incelenmesinden ayrılamaz. Varoluşçuluk, insanı ferdi orjinalliği içinde biricik bir varlık olarak ele alır. İşte varoluşçuluğu

---

[19] Blaise Pascal, ***Düşünceler,*** Çev., İsmat Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Oluş yayınları, 1966, s.21.

geleneksel felsefeden ayıran ana özellik kısaca böyle ifade edilebilir. Geleneksel felsefenin varlık anlayışı, varoluşçuluğa göre, varlığa soyut bir açıdan yaklaşmaya dayanır. Geleneksel felsefede görülen 'öz' ve 'varoluş' ayrımı, varlığı bütünlüğünden ve bireysel özelliklerinden soyutlamanın bir sonucudur. Varoluşçu felsefeye göre insan varlığı, somut ve özgürdür. Bireyler birbirinden farkı özellikler taşırlar ve oluş hareketi içinde durmadan yenilik kazanırlar. Varoluşçuluğun ayırt edici düsturu olan 'varoluş özden önce gelir' sözünün anlamı da burada açığa çıkmaktadır. Varoluşçuluk, özleri tamamen inkar etmeyerek, onları ikinci derecede varlıklar olarak kabul etmiştir.[20]

Bağımsız özlere öncelik tanıyan geleneksel felsefenin en önemli temsilcisi Platon'dur. Duyular ve idealar dünyası olmak üzere iki farklı evrenden bahseder. Ona göre, insanın ilk vatanı idealar evrenidir. İdealar, duyular dünyasındaki varlıkların asılları ve özleri olan genel fikirlerdir. "Konumuzun gerektirdiği dille konuşursak, duyular evreni varoluşların evreni; idealar evreni de özlerin evrenidir."[21] İdeaların ölümsüz dünyasına karşın içinde yaşadığımız duyular dünyası geçicidir. Varoluşların ya da duyuların dünyasının çok dar bir varlığı vardır. Geçici ve ölümlü oldukları için bu evreni oluşturan nesnelere kesin bir varlık yüklenemez. Üstelik bu geçici varlıkları da kendilerine bağlı değildir. Varlıklar, kendi başına var olan bir ideanın yansımasından başka bir şey değildir. Onu var eden bu yansımadır. Var olanların her varlığı, yansıttıkları özden kaynaklanır. İdeal olanın kopyası olan bu nesneler, kendilerinden doğup çıktıkları tipi de kusurlu bir şekilde gerçekleştirirler. Özler evreninden, duyular evrenine geçiş gerçek bir düşme ve gerilemedir. Duyular dünyasının varlıkları, ideaların yanında var sayılamazlar.[22]

İnsanın somut varlığından çok özlerin mükemmelliğine öncelik veren bu düşünce, Ortaçağ Hristiyanlık dünyasında da devam etmiştir. İnsanın somut varlığı yetkin Tanrının bir yansıması olarak yine ikinci planda kalmıştır. Rönesans'a kadar devam eden teolojinin önceliği yerini bilime bırakmıştır. "Başta fizik olmak üzere

---

[20] Frank. N. Magill, ***Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği***, Çev., Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971, s. 10-11.
[21] Poul Foulquie, ***Varoluşçunun Varoluşu***, s. 17.
[22] A.g.e., s.17-18.

felsefe ağacının gövdesinden ayrılan bağımsız bilimler, kavramcılığa ve soyut fikirlere karşı güvensiz yeni bir düşünüş biçimi geliştirdiler. Özellikle Descartes ve Bacon gibi modern çağ filozofları, Aristoteles-Thomas felsefesinin baskısından kurtulmak istediler; Ortaçağ filozoflarının özle ilgili biçimlerini bıraktılar ve gerçeği açıklamak için kullanmakta oldukları tüm metafizik ilkelerden şüphelendiler."[23] Fakat yeni bilim de, bireysel ve somut varlığa, özlere gösterdiği ilgiden daha fazlasının gösteremedi. Bacon, yalın yapılar (simple natures) Descartes ise, "açık ve seçik" kavramlar ararken, insanın somut varlığı yine önemsenmedi.

Bu filozofların, her şeyin akılla kavranıp anlamlandırabileceği düşüncesi, insani duygulardan olabildiğince uzaklaşılmasına sebep oldu. İnsanın dünyayı anlama çabası, akıl ve kavramlar boyutunda sınırlı kaldı. Dünyayı akılla kavrama çabasını en ileri düzeye götüren filozof Hegel olmuştur. Hegel'e bu tür felsefecilerin sonuncusudur diyebiliriz. Hegel, felsefenin ilk ödevinin 'varlık nedir?' sorusunun incelenmesi olduğunu söyleyerek, Kant'ın bilgiyi temele alan felsefesine karşı çıkmıştır. Önce varlığa yönelmek, bilgimizi kendiliğinden ortaya çıkaracaktır. Fakat Hegel varlığın, duygu ve fantezilerden uzak olarak, yalnızca akılsal alanda ele alınabileceğini öne sürmüş, akılsal kavrayışın dışında bir bilme imkanı bırakmamıştır. Ona göre duygu karanlık bir düşüncedir, duyulan bir şey aynı zamanda düşünülebilmelidir.[24] Düşünmek ise her objenin arkasındaki ide'yi kavramaktır. Her obje bu evrenin akılsal olan sistemi içinde yer alır. Hegel, evrensel bir aklın varlığına inanır. "Bir duygu ya da düşünce, kişiliğimize bağlı olduğu için anlamlıdır; kişiliğimizinse, bir tarih içerisinde, belli bir durumda, evrensel düşünce evriminin belli bir döneminde yer aldığı için önemi vardır. Bizde oluşan bir şeyi anlamak için önce kendimiz denen bütün'e, sonra insan türü denen bütün'e, en sonunda da birçok nesnenin oluşturduğu mutlak düşün'e bakmak gerekir."[25] Böylece bir insanın geçirmiş olduğu gelişimin, tüm diğer insanlarla aynı olduğunu söyleyebiliriz. İnsanı, tek ve somut bir varlık olarak incelemektense, kavramsal olarak incelemek gerekmektedir.

---

[23] A.g.e., s.28.
[24] Bedia Akarsu, ***Çağdaş Felsefe***, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1994, s. 71-73.
[25] Jean Wahl, ***Varoluşçuluğun Tarihçesi***, Çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1999, s. 10.

Modern varoluşçuluğun kurucusu sayabileceğimiz Kierkegaard, Hegel'in nesnelliği temel alan soyut felsefesine karşı çıkmıştır. Hegel'in ele aldığı biçimde insan, türsel bir bütün içine hapsedilmiş ve bireysel varoluşunu unutmuştur. O, hem Descartes'da hem de Hegel'de aklın, varlığın somut özelliğinden kötü bir şekilde soyutlandığını görür. Kierkegaard, her şeyden önce soyut düşüncenin yerine somut düşünceyi koyar. Kierkegaard'a göre insan, "kendi varlığında kendini anlamaya çalıştığı zaman, soyut düşünce düzeninden farklı olan, realite düzeninde tek tek bireylerin var olduğunu keşfeder."[26] Varlık, karakteri itibariyle bireyseldir ve ancak bireysel insan varlığı için bir varoluştan söz edilebilir. Bu yüzden felsefenin başlıca sorunu, birey olmalıdır. "Felsefe yapmak, düşünsel varlıklar üzerinde, düşünsel söylevler çekmek değildir; tersine, felsefede varolanlarla konuşulur. Ve konuşanda her zaman bir varolandır."[27] Kierkegaard'ı varoluşçu felsefenin başlatıcısı yapan şey de, varoluş kavramına yeni bir anlam kazandırarak, bireyi varoluşun temeli haline getirmesidir. Onun felsefesinde birey, varoluşun gerçekleştiği bir alandır. Kierkegaard ikinci olarak da nesnel düşünmeye karşı öznel düşünmeyi ortaya koyar. Nesnel düşünmede insan, sevgi, nefret, tutku gibi bireysel duygularıyla ilişki kuramaz. "Öznel düşünen ise kendi gerçek varoluşunun iç yönünü ortaya koyarak felsefe yapar."[28]

Kierkegaard'a göre, varoluş; kendi varolma sorumluluğunu yerine getiren bilinçli kişinin yaşayışında anlam kazanır. "Zaman içinde sonsuzluğun kendisine parıldadığı kimse, kendi varoluşuna uyanmış olan kimsedir."[29] Kişiyi kendi varoluşuna uyandıran şey 'korku' ya da 'iç daralması' olarak tanımlayabileceğimiz durumdur. Her insan içinde, Tanrı tarafından bu dünyada yapayalnız bırakıldığına ve unutulduğuna dair bir korku taşır. Varoluşunu gerçekleştirebilen kimse, bu korkuyu duyumsayan ve ondan kaçmayandır. Kierkegaard'a göre, kişi bir eylem anında ya da bir seçim yapma durumunda varoluşunu gerçekleştirir. Birey bu seçimlerle kendi gerçek varlığını elde eder. "Kierkegaard'ın 'öznellik' adını verdiği şey, varolanın yoğunluğu ve sorumlulukları içinde sürdürülen bir yaşamdır."

---

[26] Frank Magill, a.g.e., s. 35-36.
[27] Emmanuel Mounier, a.g.e., s. 53.
[28] Bedia Akarsu, a.g.e., s. 193.
[29] A.g.e., s. 194.

Kierkegaard böylece, bireyi olumsuz bir ruh hali olan korkudan kurtularak, kendi seçimlerini yapabilen ve bu sorumluluğun farkında olan bir birey olmaya davet eder. “Var olan birey, sürekli oluştuğunu, önünde hep bir ödev olduğunu duyumsar; Kierkegaard bu düşünceyi Hristiyanlığa uyarlayarak “Hristiyan değiliz, oluruz” der.”[30] Kierkegaard’a göre, iyi bir “Hristiyan olmak, bir sonuca varmış olmak değil, bir seçim yapmış olmaktır.”[31] Kierkegaard, felsefi düşünceleri kadar dini metinleriyle de beğeni toplayan bir filozoftur. Onu diğer Hristiyan düşünürlerden ayıran özellik, birey’e yüklemiş olduğu değerdir. Kierkegaard *Korku ve Titreme* adlı eserinde, düşüncelerini dini bir karakter olan İbrahim aracılığıyla anlatmaktadır. Fakat onun İbrahim’i yetkin ve kudretli bir dini karakter olmaktan ziyade, zayıflıkları ve paradokslarıyla Tanrı karşısında bir bireydir. İbrahim Tanrı karşısındaki tüm bireylerin durumunu temsil etmektedir. Kierkeegaard İbrahim’in çelişkilerini şu şekilde anlatmıştır;

“İbrahim, kudreti nedeniyle büyüktü; kudretinin nedeni güçsüzlüğüydü. Bilgeliği nedeniyle büyüktü; bilgeliğinin nedeni akılsızlığıydı. Umudu nedeniyle büyüktü, umudunun biçimi delilikti. Sevgisi nedeniyle büyüktü; sevgisi kendisine nefretiydi.”[32]

Kierkegaard’la beraber varoluşçu filozofları, Hristiyan varoluşçular ve Ateist varoluşçular olarak iki kategori içerisinde görmek adet olmuştur. Hristiyan varoluşçular içinde, Kierkeegard’la beraber Gabriel Marcel ve Karl Jaspers’in isimleri sayılabilir. Ateist varoluşçuların önde gelenleri ise Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre ve Albert Camus’dür. Böyle bir ayrımın temelinde, filozofların varoluş sorunu karşısında, dine ve Tanrı’ya karşı takındıkları tavır yatmaktadır. Hristiyan varoluşçular, varoluş sorununun çözümünde dinsel nitelikte bir felsefe geliştirirken, Ateist varoluşçular dinsel çözümleri göz önünde bulundurmamışlardır. Foulquie’ye göre varoluşçuluğun dini temalarla ele alınması oldukça normaldir. Ona göre varoluşçuluk, Hristiyan Felsefesinin kaynaklarından doğmuştur. Hristiyanlık, hem

---

[30] Joan Wahl, a.g.e., s. 12.
[31] Alasdair Maclntry, ***Varoluşçuluk***, Çev., Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma yayınları, 2001, s. 21.
[32] Soren Kierkegaard, ***Korku ve Titreme***, Çev., Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayınları, 1990, s. 49.

felsefesi hem de dogmaları, varoluşçu tavra uygun olan şu ruh hallerini doğurmaktadır; varlık ve sorumluluk duygusu, akıl dışı karşısında sıkıntı ve hayret…[33] Her iki tarafın ele aldığı ortak görüş, tüm zayıflığı ve acizliğiyle kurtuluşunu arayan insanoğludur.

Kierkegaard, ele aldığı konular açısından her iki alandaki varoluşçulara da kaynaklık etmiş bir filozoftur. Jaspers, bu filozoflardan bir tanesidir. Jaspers, Kierkegaard'ın düşüncelerini genelleştirerek ve derinleştirerek varoluşçu felsefe geleneğini sürdürmüştür. Jaspers de Kierkegaard'ın nesnelliğine olan karşıtlığına katılır. Jaspers'e göre nesnel anlamda bir varoluştan söz edemeyiz. Bir cins kavramı olarak varoluş diye bir şey yoktur, tek tek varoluşlar vardır. Jaspers'a göre "varlık, eklemlenmiş ya da türlere ayrılmış olmaktan fazla bir şeydir; varlık parçalanmıştır."[34] Felsefenin görevi de bireyin bütüncül bilgi karşısında sönen varlığını uyanık tutmaktır. "Felsefe her bireye kendisi olabileceğini, bu işten vazgeçtiğinde insan olmaya da son vereceğini hatırlatır."[35] Jaspers varlığı, bilimin konusu olan *dünya*; öznelliği ve özgürlüğü içinde ele alınan *ben* ve ben'in de ötesinde bulunan, diğer filozofların tanrı adını verdikleri *aşkınlık* olmak üzere üç ayrı meydana geliş şeklinde açıklar.[36]

Jaspers'ın bütün düşüncesi, kendisini gerçekleştirebilen bir varlık olarak 'insan' üzerinedir. Ona göre insan, her şeyden önce bir oluşmadır. İnsan, burada oluşunu, bu dünya içerisinde oluşunu, varoluşa çevirme yeteneğine sahip bir canlıdır. 'Varoluş' her insanın içinde potansiyel bir olanak olarak mevcuttur, fakat bunu ortaya çıkarmak insana kalmıştır. "Varoluş, insandaki bireysel çekirdektir, ussal kavramlarla kavranamaz, bir olanak olarak yaşama eşlik eder. İnsan bu olanağı elde eder ve kaçırır."[37] İnsana kendi varlığı, onun özgürlüğü ve seçimleri içinde verilmiştir. İnsan bir özgürlük alanı, bir özgürlük varlığıdır. "İnsan olma özgürlük ve Tanrıyla bağlantılıdır."[38] İnsan, Tanrıyla olan bağlantısını özgürlüğü sayesinde

---

[33] Poul Foulquie, a.g.e.
[34] Emmanuel Mounier, a.g.e., s. 61.
[35] Karl jaspers, ***Felsefe Nedir?***, Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1986, s. 170.
[36] Poul Foulquie, a.g.e., s. 107.
[37] Bedia Akarsu, a.g.e., s. 205.
[38] Karl Jaspers, a.g.e., s. 87.

kurar. O halde özgürlük, hem varoluş hem de Tanrı inancı için önemli bir vasıtadır. İnsanın varoluşunu bütünleyecek bir diğer özellik de 'iletişim'dir. İletişim, insanın diğer insanlarla ilişkiye girmesi, etkileşimde bulunması halidir. İnsan bir başına varoluşa yaklaşamaz. Ben, ancak başkası ile varolabilir, tek başına bir anlamı yoktur. Jaspers'a göre insan kendi asıl kimliğine, ancak başka varoluşlarla tinsel iletişim içinde erişebilir.

Hristiyan varoluşçuların bir diğer temsilcisi Gabriel Marcel'dir. Marcel'de diğer varoluşçular gibi bireyi ortadan kaldıran soyut sistemlere tepkilidir. Birey olarak varlık, soyut düşünce hareketiyle ortadan kaybolduğu kadar, modern hayatın yaygın bürokrasisi tarafından da tehdit edilmektedir. İnsan, insanlığını kaybetme tehlikesiyle yüz yüzedir. Böyle bir dünyada insan, biricik bir 'ben' olmaktan çok, rolünü bir başkasının alabileceği bir varlık olur.[39] Marcel'in felsefesindeki temel soru, bu sorunu çözmeye yöneliktir. İnsan her şeyden önce kendisine 'ben kimim?' sorusunu sormalıdır. İnsan bu sorunun peşinden giderek, modern düşüncedeki nesnel yönelimden kurtulabilir. Marcel'in tavsiye ettiği düşünce, somut durumla varoluşsal bağlılığı elde tutan düşüncedir. Rasyonalizm ve idealizm gibi düşünceler, insan düşüncesinin, somut varlığıyla bağlantı kurmasında başarısızlığa uğrarlar. Marcel bu konudaki düşüncelerini Descartes'in 'cogito'sundan yola çıkarak anlatır. Ona göre Descartes 'düşünüyorum' ve 'varım'ı birbirinden ayırarak hata yapmıştır. Çünkü bir bütün olarak insanın, düşünen yönü ve varolan yönü ayrı ayrı ele alınamaz. Varolma fenomeni hiçbir zaman, sadece düşünme fenomenine indirgenemez. Marcel felsefesinde beden yadsınmış bir varlık değil, insanın insanlarla ve dünyayla ilişkiye girdiği, varoluşunu gerçekleştirdiği formdur.[40]

Jaspers'da rastladığımız başkalarıyla varolma fikrini, Marcel de devam ettirmektedir. İnsan varoluşa tek başına yaklaşımda bulunamaz. "O, ancak, başkası ile ilişki içinde, başkası için olan bir varlık olarak kendisi üzerinde durabildiği zaman varolur."[41] İnsan, başkalarıyla kurduğu bu bağ sayesinde kendi varoluşunun farkına varır. İnsanı, varoluşunu farkına vardıran bir diğer bağ da inanç bağıdır. Biz

---

[39] Frank Magill, a.g.e., s. 106.
[40] A.g.e., s. 106-107.
[41] Foul Foulquie, a.g.e., s. 105.

Tanrıyı, düşünceyle değil, yaşam kaygılarımızın sürüklediği yaklaşımlarda buluruz. Kişinin sahip olduğu inanç, içinde yaşadığı hayatın verdiği kaygı ve sıkıntılar içinde, yaşamına bir anlam katar ve onun yolunu aydınlatır. Marcel'de dini inanç, felsefesinin diğer bölümleriyle örtüşecek bir şekilde bireyseldir. İnanç sorunu herkesin kendi kendisine çözmesi gereken bir sorundur.

Ateist varoluşçuluğun akla gelen ilk ismi Heidegger'dir. Heidegger, ünlü yapıtı *Varlık ve Zaman*'da insanın varoluşunun çözümlenmesini ele alır. Varlığın araştırılması gereken yer 'varoluştur'. Varoluş, çevremizdeki nesneler gibi örneğin bir taş ya da çiçek gibi ele alınamaz ve tanımlanamaz. Böyle bir şeye girişildiğinde eski öz felsefesine dönülmüş olur. Varlığı sorgulayabileceğim tek yer 'insan'dır.[42] Ona göre gerçekte ilişkide bulunduğumuz tek varlık insandır. "Hayvan, yaşar; matematik nesne sürüp gider; araçlar elimizin altındadır; imgeler kendilerini gösterir, ama bunların hiç biri varolmaz."[43] Yalnız insan gerçekten varolan, burada olandır. Heidegger, bu varolana kendi terminolojisi içinde '*dasein*'(burada olan) adını verir. İnsan çevremizdeki varlık yığınının içinden sıyrılıp kendi varoluşunu duyumsayabilendir. İnsanın bu şekilde bağlantı kurduğu varlığın kendisini de '*existenz*' olarak adlandırır. Herkesin birbirine benzediği bu dünyada, kendi varoluşumuza varabilmemiz için ilk basamak, bizi hiçlikle karşı karşıya getiren '*kaygı*' durumudur. Kierkegaard'da da karşılaştığımız, 'korku' ya da 'iç daralması' olarak da tanımlayabileceğimiz kaygı, bizi kendi sınırlılığımız ve ölümün kaçınılmazlığıyla karşı karşıya getirir. Kaygı deneyimi, içinde yaşadığımız dünyada kendimizi yalnız ve dayanaksız hissetmemize sebep olur. Bu duygu, "ölene dek süren bir hastalıktır, yeryüzüne bırakılmış insanın varoluşu özü gereği sonludur, ölümle sınırlıdır, 'yüzü ölüme dönük varoluştur. Günün birinde ilerisi diye bir şey kalmaz; var oluşumuz nesnelerin varoluşuyla belirlendiği için bütün olasılıklar biter; Heidegger, bundan ötürü, ölüm anımızı, olasılıkların olanaksızlaşması diye tanımlar. Kaygımızın trajik yanı ise sonlu ve sınırlı bir zaman içinde olmamızdan gelir."[44]

[42] Bedia Akursu, a.g.e., s. 214.
[43] Joan Wahl, a.g.e., s. 17.
[44] A.g.e., s. 19-20.

İnsan, diğer varlıklardan, sonlu ve sınırlı olduğunun farkında olan tek varlık olmasıyla ayrılır. Heidegger'e göre, ölümü değil yaşamı düşünmek, umut etmek gerekir. Fakat Heidegger'in umudu şimdiye kadar bahsettiğimiz Hristiyan varoluşçulardan farklı olarak Tanrı'ya dayanmaz. Heidegger'in insanı, yeryüzüne bırakılmış, yalnız ve dinsizdir. "Asıl karar verme, kabullenme sınırlılığımızın farkına varmaktır(…) Bilgelik, her zaman varolanı kabullenmektir."[45] İnsanın gerçek varoluşa ulaşması, bu durumu üstlenmesiyle gerçekleşir. Heidegger buna "bilinçli karar verme" der. Kaygı deneyimini yaşayan ve ölümün kaçınılmazlığının farkına varan kişi "zaman içinde şimdi vasıtasıyla geçmişten geleceğe doğru hareket eder, karar vermek suretiyle kendini değerlendirir, varlığını bütünüyle seçer ve tekrar sağlıklı bir benliğine kavuşur."[46] Bu durum Kierkegaard'ın 'seçim' kavramıyla benzerlik gösterir. Heidegger'in Kierkegaard'dan ayrıldığı nokta ise, kişisel kaygı deneyiminden yola çıkarak genel bir varoluş durumuna ulaşması yani tek bir birey için değil, tüm bireyler için konuşmasıdır. Kaygı, özel bir deneyim olmasına rağmen biz onun vasıtasıyla Heidegger'in 'varoluşsal' adını verdiği genel deneyimleri yaşarız.[47] Heidegger'in bu düşüncelerini, bir bakıma Kierkegaard bireyciliğinin geliştirilmesi olarak yorumlayabiliriz.

Varoluşçuluktan, özellikle Heidegger'in felsefesinden bahsederken mutlak suretle fenomenolojiye değinmemiz gerekmektedir. E. Husserl ile başlayan fenomenoloji, kısa zamanda çok geniş bir etki alanı oluşturmuştur. Bu akım, yalnızca felsefe alanını değil bir metod olarak psikoloji, sosyoloji, estetik, hukuk ve tarih gibi alanları da tesirinde bırakmıştır. Fenomenoloji olayları ve eylemleri göründükleri gibi tanımlamayı amaçlayan bir ekoldür. Fenomen(phenomenon) kelimesinin etimolojik kökeni, Yunancada bir şeyin kendini açığa çıkarması anlamına gelen 'Phainesthai' fiilinden türeyen 'Phainonmenon'dur. Fenomonojoji kelimesini meydana getiren ikinci unsur olan 'logos' ise Yunancada göz önüne seren söz veya bilgi anlamına gelir. Böylece fenomenoloji, bir şeyin meydana gelmesi halinde, açıklanması girişimini ifade eder.[48] Fenomenoloji, sadece durumun

---

[45] Jean Wahl, a.g.e., s. 43.
[46] Frank Magill, a.g.e., s. 48-49.
[47] A.g.e., s. 25.
[48] A.g.e., s. 49.

bir tasvirinden ibaret değildir. Aynı zamanda, temel olarak anlamı inşa eden unsurları ortaya çıkarır. Fenomenoloji, bilimsel felsefeye dayalı tek boyutlu bir standartlaşmaya karşı çıkar ve evreni tüm çeşitliliğiyle ele alır. Sadece doğa bilimleri tarafından tanımlanan şeyleri gerçek olarak kabul etme eğilimini reddeder.[49] Fenomenoloji, bilimlerin duygusuz felsefi analizinden farklı bir analizdir. Esas, itibariyle tasvirci bir karaktere sahiptir. İnsan benliğinin ve fenomenlerin gerçek yüzünü açıklamayı hedefler. Heidegger ve Sartre gibi ünlü Varoluşçu filozoflar bu akımın etkisinde kalmışlardır. Fenomenoloji bir bakıma, Varoluşçuluğun yöntem arayışına çözüm olmuştur. "Fenomenoloji öğretisi, varoluş felsefesiyle canlı bir bağ kurmuş, kökleri antik çağa kadar uzanan bu düşünce akımının kendini beklide daha düzenli bir biçimde ortaya koymasına ortam hazırlamıştır."[50] Husserl'in öğrencisi olan Heidegger, insan varlığının analiz ve tasvirinde bu methodu kullanır. Heidegger'e göre bu yoldan gidilirse, soyut formüllendirmeler ve verimsiz kavramlar devre dışı bırakılarak, varlıklar ilk meydana çıktıkları haliyle tasvir edilebilir.[51] Heidegger ve Sartre gibi filozoflar ve özellikle Sartre, fenomenolojiden, bilinç ve nesnesine yönelimi konusunda önemli ölçüde faydalanmışlar ve yeni bir Ontolojiye doğru gitmişlerdir.

Varoluşçuluğun son evresinde ise iki ünlü ateist varoluşçu, Sartre ve Camus bulunmaktadır. Burada, felsefelerini daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz bu filozofların görüşlerinden genel olarak bahsederek, varoluşçuluk tarihindeki yerlerini kavramaya çalışacağız.

Sartre, varoluşçuluğun en çok yankı uyandıran ismidir. Sartre, varoluşçuluğu yalnız felsefe yapıtlarında değil, geniş kitleleri etkileyebilen birçok roman, dram, deneme ve eleştiride de ortaya koymuştur. Sartre'ın dünya görüşü bir yanıyla Heidegger'e, bir yanıyla Husserl'e bağlıdır. Ontolojisi, Husserl'in fenomenolojisinin ve Heidegger'in 'Dasein' ile ilgili ontolojisinin izlerini takip eder. Husserl'in yöntemiyle parantez içine aldığı ' varoluş' üzerine, kendi felsefesini kurar. Sartre, insanoğlu için 'varoluşun özden önce' geldiğine inanır. Bununla, hayatımızda ne

[49] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, a.g.e., s. 557.
[50] Talip Karakaya, ***J. P. Sartre ve Varoluşçuluk***, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s.40.
[51] Frank Magill, a.g.e., s. 49-50.

yapmamız gerektiğini bize anlatan bir Yaratıcı tarafından konmuş hiçbir ‘ilahi fikir’ ya da ‘değer’ olmadığını kasteder. Hayatımızda, hiçbir nesnel forma sahip olmadığız için özgür olduğumuzu söyleyebiliriz. İnsan, bir gösterinin tam ortasında kendini sahnede bulan aktörlere benzer. Kendisine verilmiş bir senaryodan, hangi rolü oynadığına ya da oyunun yazarının kim olduğuna dair bir bilgiden de yoksundur. Kişisel bir tercih yaparak, kendisine bir rol seçmeli- kötü ya da kahraman, üzgün ya da sevinçli olabilir- ya da oyunu derhal terk etmelidir. Bu örnek bize varlık boyutuna nasıl daldığımızı gösterir. İnsan varoluşunu kendi verdiği kararlar doğrultusunda yaratır. Böylelikle varoluş özü değil, öz varoluşu takip eder.[52]

İnsan, varoluşunu meydana getiren eylemlerin seçimleri yaparken ‘bulantı’ adını verdiği iç daralmasını duyumsar. ‘Bulantı’ insana hiçbir varlık nedeninin olmadığını hissettirir. İnsan yaşadığı dünyada özgürdür fakat hiçbir dayanağı yoktur. Sartre’a göre, dünya düzensiz, pis ve insana karşı duran bir şeydir. Dünyada iyi gitmeyen bir şeyler vardır.[53] Böyle bir dünyanın varlığı her şeyden öte ‘saçma’dır. Sartre, kişiye sahip olduğu değersizlik, umutsuzluk, saçmalık ve özgürlük gibi özelliklerini duyumsatarak, kendi varlığını seçme sorumluluğu ile yüz yüze getirir. Sartre bahsettiği bu felsefi düşünceleri ünlü romanı *Bulantı* ile hayata geçirmiştir. Geniş kitleler üzerinde derin bir etki yaratan bu eser, okuyucularını yaşadığımız hayatın anlamı ve varoluş üzerinde düşündürtmektedir.

Camus de Sartre gibi felsefi- edebi türde eserler veren bir düşünürdür. Camus her ne kadar kendisini varoluşçu olarak kabul etmese de eserlerinde kendi çağının gerçeklerini ve sorunlarını varoluşçu bir yaklaşımla ele almış ve çözüm yolları aramıştır. Bu eserler göz önünde tutulduğunda, onun sadece bir filozof değil, insanları varoluşun gerçekleri karşısında yoğun bir duygulanma içerisine sokabilen usta bir edebiyatçı olduğunu da görüyoruz. Camus, yapıtlarında çağımızın ‘saçma’ dünyasında yaşayan bir başına bırakılmış, kimseden yardım görmeyen, Tanrıdan uzak insanı betimler. Camus’nün esas olarak göstermeye çalıştığı şey bu dünyanın anlamsızlığıdır. Kişi bu anlamsız dünyada yaşamına mutlu bir şekilde devam edebilmek için bu anlamsızlığın bilincine varmalıdır. Camus yapıtlarında, insanları

---

[52] Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, a.g.e., s. 561-562.
[53] Nejat Bozkurt, ***20. Yüzyıl Düşünce Akımları***, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998, s. 130.

bu bilinçlenmeye davet eder. Camus, yaşamı boyunca insan özgürlüğünü kısıtlayan güçlere karşı çıkmış; insanın yaşamını geliştirme hakkının engellenemeyeceğini savunmuştur. Bir eylem adamı olan yönüyle, adalet, düzen ve tüm insanların daha iyi bir yaşama kavuşabilmeleri için çalışır.[54] Camus ve diğer varoluşçuların felsefelerinin temelinde, bir başkaldırış yatmaktadır.

Varoluşçuluk her şeyden önce bir isyan felsefesidir. Onların başkaldırışları, her yerde hüküm süren sağduyusuzluk ve anlamsızlığa karşıdır. Varoluşçuluk, içinde bulunduğu çağın sorunlarını hem yansıtan, hem de ona tepki gösteren bir felsefedir. Bu yüzden varoluşçu filozoflar çağımız kişisinin bırakılmışlığını, yalnızlığını ve umutsuzluğunu belirtmekle yetinmezler. Kişinin kendini tanımasını, özünü yaratmasını ve baskıdan kurtulmasını da isterler. İnsanı hiçe sayan felsefi ve siyasi sistemlere, kişiliğini silen toptancı topluma karşı koyar, gerekirse başkaldırırlar. Örneğin Kierkegaard, bireyi silikleştiren toplumu hor görür. Jaspers, bireylerin her işine karışan devletin kişiyi yutmasından yakınır. Marcel, hayatın toplumsallaştırılmasına öfkelenir. Bu başkaldırı örneklerini Sokrates'e dek götürebiliriz. Tüm varoluşçu filozofların, farklı yaklaşımlar sergilemelerine rağmen, ortak konulara değinmelerini sağlayan en önemli unsur 'insan'dır. Aynı zamanda, varoluşçuluğun ne olduğuna ortak bir yanıt verememelerinin sebebi de insandır. Varoluş insanla ilgilidir ve insan çok yönlü bir yapıya sahiptir. Her varoluşçu filozof farklı bir alanda yaklaşsa da varılan nokta, insan'dır. Aynı atmosferi paylaşan bu düşünürler, insanoğlunu kendi hayatı üzerinde düşünmeye yöneltirler. Dostoyevski'nin 'melun sorular' olarak adlandırdığı sorulara- Nereden geliyoruz?, Biz kimiz?, Nereye gidiyoruz?- bir cevap bulamasak bile yine de eşsiz insan varlığının bilincini taşımaya davet ederler.

Doğrudan insan yaşamı ve varoluşunu anlamak ve anlatmak durumunda olan varoluşçu filozoflar; geleneksel felsefenin diskürsif akıl yürütme, mantıksal çözümleme ve temellendirme yöntemi yerine varoluş ve yaşamı, somut hali doğrudan verebilecek bir araç kullanmak zorundadır. Varoluşçu için bu araç edebiyattan başka bir şey değildir.

[54] A.g.e., s. 132.

2-VAROLUŞÇU FELSEFE VE EDEBİYAT İLİŞKİSİ

Varoluşçu felsefeyle birlikte felsefenin yazgısı ve misyonu da değişmiştir. Felsefe geleneksel sessizliğini ve yalnızlığını bırakarak; kütüphane duvarlarının arasından sokaklara, günlük hayatın sıcaklığı ve akıcılığı içine karışmıştır.[55] Günlük hayatın içine girerek insanların sorunlarına yabancı kalmayan bu felsefe akımı, hayata olan yakınlığı sayesinde büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Geniş bir anlatım içerisinde genel olarak betimlemeye çalıştığımız bu felsefe akımı gerçekte bir başkaldırışın öyküsüdür.

Dünyaya bir ya da birkaç açıdan değil birçok açıdan bakmak varoluşçu felsefe ve edebiyatın başlıca çabası olmuştur. Klasik felsefe kavramsal düzeyde insanı tanırken, varoluşçu akım bize etiyle kemiğiyle ve tüm acılarıyla insanı gösterme çabası içindedir. 20. yüzyıl aydınları felsefi ve bilimsel dayanakların iyiden iyiye zayıf düştüğü bir ortamda felsefi düşünceyi edebiyat ile harmanlayarak daha geniş kitlelere ulaşmasını sağladılar. Felsefi roman ve şiirin yeni gelişim koşulları kazanması deneme adlı türü ortaya çıkararak, felsefe ile edebiyat etkileşiminin en güzel örneklerinin ortaya konulduğu bir alan haline getirdi. Bu yeni felsefi-edebi türde duygu-düşünce birincil koşul olarak karşımıza çıkar. Felsefenin nesnelliğinden uzak olarak, her nesnellik belirli bir öznellik temelinde gerçekleşir ya da belirginleşir. Bu eserlerde öznellikten yola çıkarak bütün bir dünyaya ulaşmamız mümkündür. Yapıt bizi nesnelliğe öznellikler çerçevesinden ya da öznellikten giderek ulaştırır.[56]

Varoluşçuluk, felsefeyle edebiyatı beraber kullanması ve bu sayede savlarını çok geniş halk kitlelerine ulaştırması sebebiyle pek çok insan tarafından felsefeden çok edebiyata yakın görülmüş ve geçici bir moda gözüyle bakılmıştır. Oysa varoluşçuların öğretiyi roman, hikaye, deneme ve tiyatro gibi alanlarda ortaya

---

[55] Vefa Taşdelen, a.g.e., s.9.
[56] Afşar Timuçin, Edebiyatta Felsefe Felsefede Edebiyat, ***Varlık Dergisi***, Sayı; 1094, Kasım, 2006, s. 7.

koymaları, felsefeyi öznel ve insani olana indirgeme çabalarından kaynaklanmıştır. Felsefe ve edebiyatın yüzyıllar boyunca süregelmiş ilişkisini bir göz attığımızda, aslında bu birlikteliğe hiç de yabancı olmadığımızı görürüz.

Felsefenin, diğer disiplinlerle olduğu gibi, edebiyat alanı ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Felsefe ve Edebiyat, gerçeği arama ve açıklama etkinliği açısından benzerlik gösteren alanlardır. Felsefe ile edebiyat ilişkisinin kaçınılmaz olduğu felsefi alanlar ve sorunlar söz konusu olunca ortaya çıkan metinlerde, 'felsefe bir bakıma kelimelerle oynayarak düşüncenin, hissin sözcüklere, cümlelere; kısacası edebiyata dökülmesi halidir.'[57] Bu ilişki antik çağda başlamış ve günümüze kadar devam etmiştir. Felsefeyle ilgili ilk düşünce kırıntılarını dini metinlerde, trajedilerde ve efsanelerde görmek mümkündür. 20. yüzyıldaki felsefi roman türünün gelişimi de göz önüne alınacak olursa, iki disiplin arasında karşılıklı bir ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Birçok filozof eserlerinde edebi metinlerden alıntılar yapmış, hatta kendileri edebi bir üslubu kullanarak eserler vermiş aynı zamanda birçok edebiyatçı da eserlerinde felsefi kavramları kullanmıştır.

Felsefe tarihine baktığımızda birçok büyük filozofun aynı zamanda büyük yazarlar olduğunu görüyoruz. Buna en iyi örnek olabilecek filozoflar Platon, St. Augustine, Schopenhauer ve Nietzsche'dir. Günümüzde B. Russell, A.Camus ve J.P. Sartre gibi Nobel Edebiyat Ödülünü almaya hak kazanmış filozoflar da vardır.[58] Diğer yandan birçok önemli edebiyatçıda felsefi düşünüşten etkilenmiştir. Tolstoy *Savaş ve Barış*'a eklediği son sözde, bu romanında belirli bir tarih felsefesini dile getirmeye çalıştığını söyler. Dostoyevski çoğu kez Varoluşçularca, tüm varoluşçu yazarların en büyüğü olarak tanımlanır. Ünlü Fransız yazar Proust, *Kayıp Zamanın İzinde* adlı eserinde, filozofların klasik ilgi alanlarından birisi olan zamanın doğası sorunuyla derinden ilgilenmiştir.[59] Kafka'nın ünlü eseri *Dönüşüm* ise ele aldığı konular açısından varoluşçuluğa yaklaşan bir romandır. Felsefe ve Edebiyat arasındaki etkileşimin en güzel örneklerini veren ve felsefi-edebi olarak

---

[57] Onur Ayda, ***Edebiyatçılar ve Filozoflar Üzerine***, Özne Dergisi, Mayıs 2006, s. 44.

[58] Ali Osman Gündoğan, ***Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine***, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt 11, 1999, s. 196.

[59] Iris Murdoch, ***Edebiyat ve Felsefe***, İçinde: Bryan Magee, Yeni Düşün Adamları, Çev., Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979, s. 430-431.

nitelendirilebilecek romanlardan da bahsetmek mümkündür. Camus, Sartre ve Simone de Beauvoir gibi yazarların eserleri tezli romanlardır fakat tezi tam olarak felsefenin kavramlarını kullanmadan ortaya koyarlar.[60] Örneğin Sartre'ın Bulantı adlı romanı her yönüyle bir sanat yapıtı olmanın yanı sıra belirli bir felsefe kuramını, felsefi terimlere başvurmaksızın açıkça ortaya koyar.

Felsefe ve edebiyat arasında görülen bu bağlantı, her iki alanın kendilerine özgü özelliklerinin incelenmesiyle daha açık hale gelecektir. İlk bakışta bu iki etkinliğin birbirinden oldukça farklı özellikler taşıdığını görürüz. Felsefe niteliği ve önemi açısından, edebi ve estetik değerlerden farklı değerlere bağlıdır. Felsefenin temel amacı aydınlatmak, açıklamaktır. Bunu yaparken de zor ve ileri derecede teknik sorunları ortaya koyar ve bunları çözmeye çalışır; yazısı da bu amaca hizmet etmelidir.[61] Bir edebi eser içinde bir düşünceyi barındırabilir ve hatta felsefi olarak adlandırılabilir. Fakat felsefenin edebi üslubu içinde barındırması zor ve aynı zamanda metnin felsefeden uzaklaşmasına sebep olabilecek bir etkendir.

Felsefenin açıklayıcılığı gereği kişisel olmayan bir katılığı vardır. 'Felsefe yazısı bir kendini anlatma değil, kişisel sesin disiplinli bir şekilde dışlanmasıdır.'[62] Bir felsefi eser, filozofun eseri olmasına rağmen, bireyselliği aşan bir konuma sahiptir. Kant'ın tüm yapıtlarını heyecan ve ilgiyle okuyabilir ve sonunda Kant'ın içsel olarak, bir insan olarak nasıl bir kişi olduğuna dair çok az fikre sahip olabiliriz.[63] Edebiyat yazarı, okuyucusunun katılması için kasıtlı olarak bir yer bırakırken, filozof böyle bir boşluk bırakmamalıdır. Filozof söylemek istediğini kesin ifadelerle dile getirir ve gereksiz süslemelerden kaçınır. Çünkü felsefe kendisi için bir biçimsel yetkinliği amaçlamaz.

Edebiyatın amacı ise açıklamanın yanı sıra çeşitli dil oyunları ile okuyucuyu şaşırtmaktır. Bu yüzden edebiyat felsefeden daha fazla kişisellikle iç içedir. Edebiyatın en azından edebiyat olabilmesi için, okuru duygusal açıdan harekete

---

[60] Ali Osman Gündoğan, ***Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi***, İstanbul: Birey Yayınları, 1997, s. 46.
[61] Iris Murdoch, ***Edebiyat ve Felsefe,*** s. 410.
[62] A.g.e., s. 411.
[63] A.g.e., s. 417.

geçirmesi beklenir. Oysa filozof duygusal çekiciliği eserlerinden kesin olarak uzak tutmaya çalışır ve karşı karşıya kaldığı sorunu olabildiği kadar açık ve anlaşılabilir ifadelerle çözme yoluna gider. "Onun yöntemi ve atmosferi kişisel fantazya kışkırtmalarını yasaklar."[64] Felsefi eserde amaç estetik zevk olmadığı içindir ki kullanılan dil soyut ve kurudur.

Felsefenin edebiyata olan ihtiyacı da kendisini bu noktada gösterir. Edebiyat kavram analizlerinden uzaklaşarak, olayları somut hale sokmak suretiyle, felsefenin soyutluğunu ve kuruluğunu giderir.[65] İnsanın hayatı, onun varoluşu ve özgürlüğü gibi kavramların felsefenin soyut kavramlarıyla anlaşılması beklenemez. İşte bu durumda devreye sanat girer ve felsefeye somutluk kazandırır. Felsefe ve edebiyat arasındaki ilişkiyi en güzel şekilde ortaya koyan eserler de bu sebeptendir ki varoluşçu edebiyat çevresinde şekillenmiştir. Edebiyattaki anlatım biçimlerinden biri olan ve en güzel örneklerini romanda gördüğümüz nesrin, varoluş felsefesi ile bir bütünlüğü söz konusudur.

En genel anlamıyla, insan varlığının anlaşılmasını ve onun bu evren içindeki yerinin belirlenmesini amaç edinen bu akım, insan varlığını merkezi bir hale getirmiştir. Varolan diğer tüm nesnelerden farklı olarak insan varlığını "varoluşunu yaşayan bir varlık" olarak ele alarak onu bir nesne olarak değil, tam bir öznellik durumu olarak yakalamaya çalışmaktadır. Bu yöntemle birlikte insan, kendi varlığıyla evrene anlam kazandıran bir varlık konumuna yükselmiştir.

Varoluşçu filozofların birçoğu felsefe yapmaya kendi dönemlerini ve bu dönemlerin insan hayatında meydana getirdiği yıkıcı etkileri ortaya koymakla başlamışlardır. İncinmiş, yalnız kalmış, değersizleşmiş insan teması, gerek varoluş felsefelerinde gerekse varoluşçu edebiyat eserlerinde ele alınmıştır. Onların ortaya koydukları tabloda geleneklerinden kopmuş, yaşadığı dünyaya ve birbirlerine yabancılaşmış insanlar vardır. Bu etkileşim özellikle Sartre, Camus ve Simone de Beavoir gibi Fransız varoluşçu yazarlarının eserlerinde belirginlik kazanmıştır. Kahramanların dünyaya bakışlarında yansımalarını bulan varoluşçu savlar bu

---

[64] A.g.e., s. 420
[65] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 197.

ustaların yaratıcılığında yirminci yüzyıl edebiyatına roman, öykü ve deneme gibi alanlarda başyapıtlar bırakmıştır. Onlar zamanın politik konularına karşı da kayıtsız kalmamış, toplum sorunlarının karşısında daima sorumlu kişiler olarak tavırlarını almışlardır. Her ne kadar Camus kendisine varoluşçu denmesini reddetse de, okur açısından varoluşçu edebiyat yapıtlarının başında Camus'nün *Yabancı*'sı ve Sartre'ın *Bulantı'*sı gelmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. BİR YAZAR VE FİLOZOF OLARAK ALBERT CAMUS

Camus'nün edebiyattan felsefeye değil, felsefeden edebiyata geçiş yaptığı söylenebilir. Edebiyat eserleri, felsefesini eylem ve olaylar aracılığıyla somutlaştıran, onu sanatın etkileyici ve açıklayıcı diline dönüştüren eserlerdir. Başka bir deyişle, felsefi eserlerinde teorik olarak tartıştığı ya da temellendirdiği yaşam ve insan sorunlarına ilişkin çözüm önerilerini, edebiyat eserleriyle örneklendirir. O halde Camus'nün edebi eserleri, felsefesinin belirli durum ve olaylar karşısındaki örnekleriyken, felsefesi edebi eserlerini şekillendiren teorik alt yapıdır. Camus'nün felsefesini anlamak, edebi eserlerinde iliştiği temel sorunları kavramanın yolunu açar.[66]

Camus eserlerinde insanın bugünkü dünyadaki yerini ve anlamını sorgulamaya yönelik felsefi sorulara yer vermiştir.[67] Camus, bu sorularla- örneğin Heidegger gibi- felsefi anlamda uğraşmaz. Onları ortaya koyduğu yazın yapıtlarında yanıtlar. Hep bir durum içinde insanı gösterir bize. Böylece, varoluş felsefesinin ana problemi olan yitirme ve kendini yeniden bulma, yeniden yaratma problemi Camus'de kişi düzleminde karşımıza çıkar. Çünkü artık bu problem hayatta kanlı-canlı, yaşayan kişinin problemidir. Camus eserlerinde bu konulara ağırlık verişini şu şekilde açıklar;

"*Zamanımdan ayrılamayacağımı anlayınca onunla birleşmeye karar verdim. İşte onun için insan tekine önem verişim; onu anlamını kaybetmiş, küçülmüş gördüğümdendir yalnız.*"[68]

---

[66] Yavuz Adugit, ***Albert Camus***, Felsefe- Yazın, Ocak-Şubat 2006, s.42.
[67] İsmail. H. Demirdöven, ***Albert Camus'den Öğrenileblecek Olan: Olmazın Bilgisi,*** Frankofoni**,** Sayı:3, Ankara, 1991, s. 60.
[68] Albert Camus, ***Sisifos Söyleni***, Çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can yayınları, 2006, s. 64.

Camus, çağının sorunları dünyanın, yaşamın temel sorunları içine yerleştirerek, o sorunların içinde eriterek değerlendirmiştir. Her çağın kendisine özgü sorunları olsa da bu sorunlar mutlaka yaşamın temel sorunlarına ilişkindir. Camus, bu düşünceyle çağının insanına, sorunların ancak dünyanın temel insani sorunları çerçevesinde tespit edebileceğini ve aşabileceğini göstermek istemiştir. Her ne kadar edebi eserlerinin çokluğundan dolayı bir edebiyatçı gibi görünse de, bu bütüncül yaklaşım nedeniyle Camus'nün filozof kimliğinin daha ağır bastığını söyleyebiliriz. Onun roman, öykü ve denemelerinde yaşamın temel sorunları karşısında insanın yaşadığı sıkıntılar ve dünyayı olduğu haliyle kolaylıkla kabullenmeyen insanın çığlıkları duyulur.

Camus'nün kendi döneminin sorunlarına karşı duyarlılığı, onu bu döneminin sembolü haline getirmiştir. Camus bir edebiyat 'ekol'ü yaratmamış; politika ve edebiyat alanındaki moda akımlardan uzak kalmayı seçmiştir, ama yapıtları zamanının hem derinden duyulmuş belirtileri hem de bu belirtilerin yorumları olmuştur. Camus ele aldığı konuları, çağımızın en ağır sorunlarına çözüm bulmaya çalışan insancı bir düşünüş ile irdelemiştir. Onun çağının kuşkularına ve özlemlerine tanıklık etmesi, eserlerindeki umutsuz havayı da açıklamaktadır. İki büyük savaş geçiren ve üçüncüsünün korkusu altında yaşayan bir dünyada umuttan çok umutsuzluk nedeni var gibidir. Camus'nün genellikle karanlık konuları ele aldığı yadsınamaz bir gerçektir. Camus hem nihilist kötümserlik, hem de kolay iyimserlik aşırılıklarından kaçınmaya çalışır. Camus kötümserliği gerçekten aşmak istediği halde boyuna zorbalık, saçmalık ve ölüm üzerine yazmak zorunda kalmıştır.[69] Nicole Chiaromonte bir konuşma sırasında Camus'nün şunları söylediğini yazar;

"Aşırı durumlar temasından kendimi kurtarmak isterdim. Çocukken mutlu bir adamın hikayesini yazmak istiyordum. Bugün bile Mozart'ı dinlerken benim için ideal başarının Mozart'ın kompozisyonları gibi yazmak olduğu duygusundan kendimi alamıyorum… Bundan sonra artık mutluluk üzerine yazacağım diyorum kendi kendime. Sonra bende şaşırıyorum. 1938 ile 1944 yılları arasında olgunluk çağına girmiş olan bizim kuşağımız çok şeyler gördü. Çok korkunç olaylar demek

[69] John Cruickshank, a.g.e., s. 25.

istemiyorum, yalnızca çok birbirine karşıt, birbiriyle uzlaşmaz şeyler gördü demek istiyorum."[70]

Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcında doğanlar ve Hitler'in iktidara gelişi ve ilk devrimci mahkemelerin kuruluşu sırasında yirmili yaşlarda olanlar, ikinci dünya savaşını, toplama kamplarını, zindancıların ve işkencecilerin yönettiği bir Avrupa'yı görenler şimdi artık büyümüşler ve atom silahlarının tehdit ettiği bir dünyada yapıtlarını ortaya koymuşlardır. Bu yüzdendir ki kimse onlardan iyimserlik bekleyemez. [71]

Camus yapıtlarını, bir yazar olarak bu hava içinde yaratmıştır. Onun gördüğü ve çarçabuk ele alarak çözmeye çalıştığı temel olay, çağımızdaki insan ıstırabı sorunudur. Böyle bir dünya ile karşılaşan Camus kendini aşağı ve yetersiz buldu, ama gözlerini kapatmak istemedi. Bundan dolayı Camus'nün yapıtlarını yarattığı çağ bir düşünsel karışıklık ve sarsıntı çağıdır. Aynı değerlere birbirleriyle savaşan o kadar çok dava sığmıştır ki bu değerler sonunda bütün anlamlarını yitirmişlerdir. İçinde bulunduğumuz yüzyılın hikayesi, geleneksek insancıl tasarılara karşı gittikçe artan korkunç vurguların hikayesidir.[72] Gördüğümüz üzere varoluşçu felsefenin ele aldığı karamsar düşünceler haklı nedenlere dayanmaktadır çünkü varoluşçuluk içinden çıktığı döneme sıkıca bağlıdır. Camus'nün üzerinde durduğu sıkıntılar, tüm bir çağın sıkıntısıdır. Camus'nün kendi çağı ve dönemi, bu dönemin kötü koşullarının insan üzerindeki yıkıcı etkisi, onun sanatının ve düşünce dünyasının başlıca sorunu haline gelmiştir.

"Yaşadığımız dünyada en göze çarpan şey, çoğu insanların, her çeşit inanç sahipleri dışında, gerçekten yoksun olmalarıdır. Geleceğe el atmayan; gelişme, iyileşme ümidi olmayan bir hayatın ne değeri olabilir? Aşılmaz duvarların önünde yaşamak, köpekçe yaşamaktır(...) Bu son yıllarda gördüklerimiz bizde bir şeyi kırdı. Bu şey insanın güvenidir. O güven ki, insanların dilini konuştuk mu, bir başkasından insanca karşılık alacağımıza inandırdı bizi. Gözlerimizin önünde yalan söylediler,

---

[70] Nicola Chiaromonte, ***Albert Camus and Moderation***, Partisan Review, 1948, s. 142.
[71] John Cruickshank, a.g.e., s. 8.
[72] A.g.e., s. 7-8.

insanı küçülttüler, öldürdüler, sürdüler, işkence yaptılar. Ve hiçbir sefer, bu yapanlara, yaptıkları şeyin kötü olduğuna inandırmak mümkün olmadı. Çünkü soyut bir kafa, yani bir ideolojinin adamı, başka bir şeye inandırılamaz."[73]

Camus'nün düşünüşün en belirli iki özelliği, kendi yaşantılarının gerçeğine sıkıca bağlılığı ve korkak kötümserlikten kaçınma duygusudur. Gerçekten de Camus'nün düşünsel bağlılığı bütün yapıtlarında görülür. Kişisel görüşü kararlı bir diretme ile ortaya atar. Yeterli bir iyimserlikten çok tavrı bir kötümserliğe benzeyen bir yoldan, yukarıdaki temaları tartışa tartışa, birçok geleneksel inançların yıkıntıları üzerinde kurmakta olan daha dayanıklı bir umut havasına götürür. Bütün bu serüvende korkutucu olanı aşmasını sağlayan araç boyun eğme değil başkaldırmadır.[74]

Camus'ye göre; varoluş süreci içinde insan kendine ve içinde yaşadığı dünyaya yabancı, rastlantıların ve alışkanlıkların, isteklerin ve yönlendirmelerin etkisi altında yaşayan bir varlıktır. İnsanın kendine ve içinde yaşadığı dünyaya yabancı oluşu, bunlar hakkında kesin bilgilerden yoksun oluşundan kaynaklanır. Bilim birçok şey hakkında insana bilgi verebilse de ona varoluş sorunu karşısında bir ayrıcalık tanıyamamıştır. İnsanın içinde yaşadığı dünyayı tanıyabilmek için bilimden medet umması boşunadır. Camus'ye göre bilim "bu sihirli ve karmaşık evrenin atoma, atomun da elektronlara nasıl indirgendiğini öğretebilir bize. Elektronların bir çekirdek etrafında toplandıkları, görünmez bir gezegen takımından söz edilir. Dolayısıyla dünya bir imge ile açıklanır. O zaman dönüp dolaşıp şiire geldiğimizi anlıyorum. Böylece bana her şeyi öğretmesi gereken bilim varsayımda sona eriyor. Anlıyorum; bilim yoluyla olguları kavrayıp sarabilsem de, ***dünyayı kavrayamam***."[75] Bu yüzden insan hiçbir zaman anlayamayacağı bir dünya içerisinde olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalır.

Kişi yalnızca dünyaya yabancı olmakla kalmaz, kendisine de yabancıdır. İnsanın kendi varlığı hakkında bildiğini sandığı her şey bir değişkenlik içindedir.

---

[73] Albert Camus, ***Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar***, İstanbul: Can Yayınları, 1995, s. 60.
[74] John Cruickshank, a.g.e., s. 26.
[75] Albert Camus, ***Sisifos Söyleni***, s. 28-29.

İnsan gerçekten hiç kimse ve hiç bir şey hakkında ‘bunu biliyorum’ diyebilecek konumda değildir. Bu durum insanı her geçen gün daha da büyük bir yalnızlığa sürükler. İnsanın bitmek bilmeyen sorularını ne bilim, ne inançlar, ne de insanın kendisi cevaplayabilir. İnsan kesinlikten, dayanaktan, dünya ve kendisi arasındaki ilişkiyi açıklayabileceği bir değerler sisteminden yoksundur. İnsanın da bütün derdi zaten bundan ibarettir; kesinlik isteği. Fakat ne bilim ne de değerler sistemi ona bu kesinliği sağlayamaz.

Camus, insanın dünya içindeki konumuna anlam ve eylem açısından bakarak düşünce ve eylem arasındaki yabancılaşmayı ortadan kaldırmayı dener. Çünkü eylemler dayandıkları düşünceyi ve değeri gerçekleştirmiyorsa amaçlar araçsallaşmış, asıl değer ve varlık olan insan bir gölge, kopya durumuna düşmüştür.[76] Bu yüzden Camus’nün düşünce ve yazın alanındaki eserlerinin ana konularını yaşamın saçmalığı, insan zekasının dünya karşısındaki acizliği ve ölümün yenilmezliği olgusu oluşturur. Camus, insanoğlunun ancak kendi kendine güveni ve yüksek ahlaksal ve tinsel değerlere bağlanma istenci sayesinde, yaşamın saçmalığını aşabileceğini öne sürmüştür. Bu yüzden ona göre, en yüce yapıt insanoğlunun bu reddedişini dengeleyen yapıttır.[77]

Camus’ye göre öncelikli çözümlenmesi gereken sorun, yaşamın bir anlamının olup olmadığı sorusunda temellenir. Çünkü yaşamın gerektirdiği bütün eylemler diğer tüm sorunların gerektirdiği eylemlerden önemlidir. Bu aynı zamanda bir önceliktir.[78] Buradan hareketle Camus, insanın anlama çabası doğrultusunda yaşama yönelik tüm tutumunu ortaya koyacağı, yaşam içerisindeki duruşunu belirleyebileceği bir başlangıç noktası belirler. Bu başlangıç noktası “***saçma***” dır.

---

[76] Mustafa Günay, a.g.e., s. 284.
[77] Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 131-132.
[78] Albert Camus, a.g.e., s. 15.

2. ALBERT CAMUS’DE SAÇMA KAVRAMI

Absurd kelimesi, sözlüklerde anlamdan yoksun olan, saçma, akıldışı, akla aykırı, anlamsız, akıl almaz, akla sığmaz gibi anlamlara gelir. Latincesi absurdus’tür ve sağır, dilsiz anlamına gelen surdus kelimesinde türemiştir.[79] Absurd kelimesi, Türkçedeki aynı kullanımının yanı sıra saçma kelimesiyle de karşılanabilir. Absurd ya da saçma, sözlüklerdeki ‘akla, mantığa uymayan, abes, boş, anlamsız’ anlamlarının dışında geniş anlamda felsefi bir terim olarak ‘anlamı olmayan her şey’dir. Bu anlamıyla özellikle 20. yüzyıl edebiyatı ve felsefesinde kendisine önemli bir yer edinmiştir.

Çağının sorunlarıyla iç içe yaşayan edebiyatçılar da bu yeni kavramı ve dolayısıyla onun meydana getirdiği akımı benimsemekte gecikmemişlerdir. 20 yüzyıl insanı içinde bulunduğu içler acısı durumu edebiyat, felsefe ve tiyatro gibi alanlarla kitlelere haykırabilmiştir. Gerek sanat gerekse felsefenin ortaya koyduğu absurd eserlerin ortak noktaları, iletişimsizlik, yabancılaşma, gerçeğin yer değiştirmesi, anlamsızlık duygusudur. Her biri farklı bir üslubu geliştiren yazarlar, evren içinde tutunacak dal bulamayan, çevresinde kopmuş bir varlık olarak insanı konu edinirler. Yüzyıllar boyunca geçerli olan değer yargılarının kırılması ve inançların içeriğini yitirilmesi; birbirine gittikçe yabancılaşan, anlaşma araçlarını gün geçtikçe yitiren, birbirinin dilini bile anlayamaz hale gelen yeni bir insan türü çıkarır; *saçma (absurd) insan*.

Saçma felsefe ve edebiyatın en önemli temsilcisi kuşkusuz Albert Camus’dür. Camus’de saçma, anlam sorunu içinde anlamı oluşturulamayan her şeye karşılık kullanılır. Saçma, yalnızca içimizde birden bire beliriveren bir duygu olduğu için tanımlanması da oldukça güçtür. Saçma hiç beklemediğimiz bir anda, hayatımızın herhangi bir anında yakalayıverir. “Saçma, her sokağın dönemecinde, her adamın yüzüne çarpabilir.”[80] Camus’ye göre bütün büyük eylemlerin, bütün büyük düşüncelerin önemsiz bir başlangıcı vardır. Saçma duygusu da böyledir.

---

[79] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 55.
[80] Albert Camus, a.g.e., s. 22.

Hayatın herhangi bir aşamasında, bir köşe başında ya da bir lokanta kapısında birden bire insanı yakalayıveren saçma duygusu, kişiyi hayatını yaşayabilmesi için gerekli olan uyku ve dinginlikten yoksun bırakır. İnsan içinde sürekli olarak bir kaygı taşımaya başlar. Bundan sonra kişi, huzursuzluk, tedirginlik ve korku içinde kalır. İnsanın saçma duygusuyla tanışmasında toplumun bir etkisi yoktur. Saçma tamamıyla kişisel bir duygudur. Camus'nün deyişiyle " kurt, insanın yüreğindedir; onu yürekte aramak gerekir."[81]

Camus saçma üzerindeki ilk düşüncelerini akılla varılmış bir fikirden çok duygusal bir deney olarak işler. Kendisinin ilk olarak Cezayir'deki gençlik yıllarında duyumsadığı bu duygunun, fizik varlığın zenginliği ile ölümün zorunluluğu arasındaki karşıtlığı derinden derine hisseden insanda ortaya çıktığını ve geliştiğini söyler.[82] Saçmanın ilk belirtileri kişisel deneylere bağlıdır. Hayatın monotonluğu ve mekanikliği saçmanın ilk habercisidir. İnsanlar yaşamın mekanikliği ve öldürücü monotonluğu içinde varlıklarının değerini ve amacını sorgulamaya başlarlar. Günümüz modern toplum insanının yaşantısı buna güzel bir örnek oluşturur. Yaşamımızın durmadan tekrarlanması çoğu zaman bizi rahatsız etmez. Hatta bunun bilincine bile varmamız zordur. "Sabahleyin kalkmak, tramvaya binmek, büroda ya da fabrikada dört saat çalışmak, yemek, dört saat iş, tramvay, yemek, uyku…"[83] Bu aynı ritmi haftalar, aylar hatta yıllarca tekrarlarız. Ama bir gün "dekorlar yıkılır". İnsanlar birdenbire varlıklarının nedenini sormaya başlarlar. "Neden? Sorusu yükselir ve her şey bu şaşkınlık kokan bıkkınlık içinde başlar. Bıkkınlık, makinemsi bir yaşamın edimlerinin sonundadır, ama aynı zamanda bilincin devinimini başlatır. Onu uyandırır."[84]

Artık günlük davranış biçimindeki bir halka tamir edilemez şekilde kopmuştur. Saçma'nın belirtileri arttıkça insan artık nihilizmin kenarına, hatta uçurumuna sürüklenir. Bundan sonra saçmanın ikinci belirtisi ortaya çıkar. Bu belirti zamanın

---

[81] A.g.e., s. 16.
[82] John Cruickshank, a.g.e., s. 9.
[83] Albert Camus, a.g.e., s. 24.
[84] A.g.e, s. 24.

geçmekte olduğunun korku verici bir şekilde duyumsanmasıdır. Kişi bütün umutlarını geleceğe bağlar ve onun gelmesini bekleyerek yaşar. Geleceğe dair planlar, ümitler, hayaller ona güç verir. Fakat kişi, insan hayatındaki tek gerçek olan ölümün geleceğin ta kendisi olduğunun farkındadır. Camus'nün değişiyle "bu tutarsızlığa hayran kalmamak mümkün değildir." Kişi bir gün gelir bu tutarsızlıkla daha da fazla yüzleşmeye başlar.

Kişi "yine bir gün otuz yaşında olduğunu görür ya da söyler. Gençliğini belirtir böylece. Ama aynı anda, zamana göre yerini de belirtir. Zamanın içinde yerini alır. Geçmesini beklediğini söylediği bir eğrinin belirli bir anındadır. Zamanın malıdır, içinin ürpertiyle dolması üzerine, en kötü düşmanı olarak görür onu. Yarını istiyordu hep, bütün benliğinin bundan kaçması gerekirken, yarının gelmesini diliyordu. Etin bu başkaldırısı, saçma budur işte."[85]

Bir başka neden olarak ise 'yabancılık' çıkar karşımıza. Bu durum Pascal ve Kierkegaard'dan beri varoluşçuların biricik çıkış noktası olmuştur. Saçma birçok insanın çeşitli derecelerde duyumsadığı, yabancı bir dünyada tek başına bırakılmış olma duygusundan da kaynaklanır. Bu tek başına kalma duygusunu varlığımızın rasgele ve gelişigüzel olduğu duygusu da doğurabilir. Saçma kavramı, birey ve dış dünya arasındaki kapatılması olanaksız uçurumu belirler. Bilinmeyen bir gücün dünyaya fırlattığı insanlar, bu duruma karşın o dünyanın parçası değildirler. Yerleşmek istediklerinde yurt diye nitelendirebilecekleri bir yer bulamazlar. Yaşamlarını anlamlı bir biçimde sürdürmek, güvenlik altında olmak isterlerken, varoluşun türlü rastlantılarının elinde oyuncak olduklarını algılarlar. Özgür olmak isterlerken doğanın nedenselliğinden kurtulamadıklarını görürler. Sonsuza dek mutlu yaşamak isterlerken, kendilerini her şeye son veren ölümün karşısında bulurlar. Yaşam sevgisinin karşısına, yaşam karşısındaki çaresizlik dikilir. Yaşamını türlü çekişmeler içinde geçiren insanoğlu ne denli uzun yaşarsa, kendini dünyaya o denli yabancı bulur.[86] Camus bu yabancılığı şu şekilde açıklar;

---

[85] A.g.e., s. 24-25.
[86] Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 132.

"Birdenbire düşlerden, ışıklardan yoksun kalmış bir dünyada kendisini yabancı bulur insan. Yitirilmiş bir yurdun anısından ya da adanmış bir toprağın umudundan yoksun olduğu için, bu sürgünlük çaresizdir. İnsanla hayatı, oyuncuyla dekoru arasındaki kopma, saçmalık duygusunun ta kendisidir."[87]

Bu duygu, aynı zamanda, normal olarak 'taş', 'ağaç', 'masa' gibi adlarla insana alıştırılan ve tanınır hale getirilen doğal nesnelerin gerçekte bize yabancı olan niteliklerinin birdenbire anlaşılması sonucu da olabilir.[88] Son olarak da kendimiz ve diğer insanlar arasındaki kapatılmaz boşluk ve kendimizin bile kendimize yabancı olduğu duygusu bize saçmayı hissettirir. İnsan diğer insan varlıklarından temel ayrılığını hissetmeye başlar. Camus bu durumu şu benzetmelerle açıklar;

"İnsanlar da insandışı bir şeyler salgılar. Kimi uyanıklık saatlerinde, devinimlerinin mekanik görünüşü, anlamdan yoksun pantomimleri, çerçevelerindeki her şeyi saçmalaştırır. (Bu duygu telefon kulübesinde konuştuğunu gördüğümüz, ama söylediklerini işitmediğimiz bir insana bakarken duyduğumuza benzer.) *Bir adam camlı bölme ardından telefonla konuşur; sesi duyulmaz, ama istenilen yere ulaşılamayan yüz devinimleri görülür; bu adamın niçin yaşadığını sorar insan kendi kendine. İnsanın bile insandışılığı karşısında bu rahatsızlık, kendimizi yansıtan bu görüntü karşısında bu hesaba gelmez düşüş(...) saçma'dır.*[89]

Sonuç olarak insan üç şeye karşı yabancılık duyar; kendine, dünyaya ve başkalarına. Saçmanın bir diğer kaynağı da budur. Bu yabancılıklar içinde insan kendisini fazladan bir varlık gibi duyumsar. Bu insan varlığını tehdit eden en büyük tehlikedir. İnsan akıl sahibi olması gibi bir dizi özelliği ile doğada kendi kendileriyle kalan varolanlardan ayrılır. O, bir yanıyla doğada varolanlara benzerken, diğer yanıyla-insani özellikleriyle- onlardan ayrılır. Bu bakımdan insan, bir türlü kendi yerini yurdunu, varlığını bulamaz. Onun etrafındakilere hatta kendi varlığına karşı bile duyduğu bu yabancılık, onu bu dünyaya ait bir varlık olmaktan çıkarır ve kendisine ayrı bir sorumluluk yükler. İnsan öyle bir varolandır ki, kendisini var

[87] Albert Camus, a.g.e., s. 18.
[88] John Cruickshank, a.g.e., s. 82-84.
[89] Albert Camus, a.g.e., s. 26.

etmesi, 'Yabancı'sı olduğu bu dünyada sürekli olarak anlamsızla mücadele etmesiyle gerçekleşebilir. Başka bir deyişle insan sürekli olarak kendini var etmek zorunda olan bir varolandır. Zaten Camus için bu sorunun başlangıcıdır. Camus'nün dediği gibi *"ağaçlar arasında bir ağaç, hayvanlar arasında bir kedi olsaydım, bu hayatın anlamı olacaktı ya da daha ziyade bu sorunun hiçbir anlamı kalmayacaktı zira bu dünyanın bir parçası olacaktım"*[90]. İnsan dünyanın bir parçası olabilseydi ne intihar, ne saçma, ne de ölüm sorunları olacaktı. Fakat insan akla sahip bir varlık olarak sorular soracak ve cevap alamadığı sorular karşısında saçmalık duygusunu hissedecektir.

Camus'ye göre saçmayı ortaya çıkaran son ve en önemli sebep ölümdür. Ölüm, kaderin her insanı sürükleyeceği son noktadır ve herkes bu sonla yüzleşmek zorunda kalacaktır. Camus ölüm karşısında, herkesin hiç kimse 'bilmiyormuş' gibi yaşamasının oldukça şaşılacak bir şey olduğunu söyler. Bunun sebebi ise ölümün deneyiminin olmamasıdır. Ancak yaşanan, bilincine varılan şey denenmiş olabilir. Bu yüzden olsa olsa başkalarının ölümüyle ilgili bir deneyimden söz edilebilir.[91] Ölümün tüm çabaları sona erdireceği düşüncesi, saçmayı doğurur.

Saçmanın ortaya çıkmasını sağlayan tüm bu sebepler yavaş yavaş bilinci uyandırır. İnsan için bilincin uyanışına dek süren mutlu günler sona erer. İnsanın zihnindeki sorular, onu kurt gibi kemirmeye başlar. Saçma insanın bilincindedir. "*Her şey bilinçte başlar; her şey ancak onunla bir değer taşıyabilir. Bu sözlerin hiç de yeni bir yanı yoktur. Ama açık olmaları önemli. Basit kaygı her şeyin başlangıcıdır."*[92]

Kaygı, saçma duygusunu başlatan bir etkidir. Saçma, kişinin yüreğinde hissettiği bu duygu tarafından rahatsız edilmesidir. Camus'ye göre saçma, kendisini ön koşulları bakımından analiz eden bilincin, karşılaştığı ilk kanıtsallıktır.[93] Bilincin birden bire uyanıvermesiyle hayat düşlerden ve hayallerden sıyrılır. Kişi varlığı

---

[90] A.g.e., s. 74.
[91] A.g.e., s. 26.
[92] A.g.e, s. 60.
[93] Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 224.

yaşayabilmesi için ihtiyacı olan huzur ve dinginlikten yoksun kalır. Kendisine niçin yaşadığını soran insan yeryüzündeki yerini, insanlar ve olaylar karşısındaki durumunu anlar. “Saçma, insanın kendisidir. Her şeye erişmek, her şeyi yaşamak isteyen bu birey, bu boşuna çaba, bu güçsüz inat, saçma olan çelişkinin ta kendisidir.”[94]

Camus’ye göre insanın dünya ile ilişkisinde gerçekliği görebilmesini sadece akıl sağlayabilir. Akıl, dünyayı ve bizim onun içindeki yerimizi anlayabilmemiz için sahip olduğumuz tek şeydir ancak o da bize kesin bir yanıt vermekte etkin değildir. Zaten akıl, olguların değişkenliğinde hem bu olguları, hem de kendini tek bir ilkede özetleyip açıklayabilecek bağlantılar bulabilseydi, bir mutluluktan söz edilebilirdi. Camus bu yüzden düşünce tarihinin birçok pişmanlıklar ve güçsüzlüklerle dolu olduğunu belirtir.

“Akıl, umutların kımıltısız dünyasında sustuğu sürece, her şey özleminin birliğinde yansıyarak düzenlenir. Ama ilk devinimde bu dünya çatlar ve yıkılır; sayısız, ışıltılı parçalar sunulur bilgisine. Bize gönül esenliği verecek bildik ve durgun yüzeyini bir daha kurabilmekten umudu kesmek gerekir.”[95]

Bu yüzdendir ki insanoğlu bilimler yoluyla da mutluluğu elde edememiştir. Çünkü onlar fiziksel dünyanın olgularını belirli kanunlar çerçevesinde kavrasalar da dünyanın birlik içinde kavranabileceği yönünde bir dayanak oluşturamazlar. Bilimin dünyayı imgelerle açıklaması ve varsayımlardan öteye gidememesi insanın dünyaya ve kendine yabancılaşma duygusunu daha da kuvvetlendirir. Bilimin tüm çabaları insan-dünya ilişkisinin doğasını, insanın dünyadaki konumunun ne olduğunu ve yaşamının değerini açıklamaya yetmez. Çünkü insanın açıklık arayışı ile dünyanın kaotik yapısı ve akla aykırılığı arasındaki tutarsızlık bir türlü anlaşılamaz. Akıl, insanın yaşamına ve evrendeki yerine ilişkin anlam arayışında yetersizdir; çünkü dünya akla aykırıdır.

---

[94] A.g.e., s. 90.
[95] Albert Camus, a.g.e., s. 30.

"Çabasının bu noktasında akla-aykırının karşısında bulur kendini insan. Mutluluk ve akıl isteğini duyar içinde. Saçma, insanın çağrısıyla dünyanın akla uymaz susuşu arasındaki bu karşılaştırmadan doğar. İşte bunu unutmamalı. İşte buna dört elle sarılmalı, çünkü bir yaşamın bütün sonucu bundan doğabilir. Akla-aykırı, insanın özlemi ve bunların baş başa verişinden doğan saçma, işte zorunlu olarak bir yaşamın erişebileceği bütün mantıkla sonuçlanması gereken dramın üç kahramanı."[96]

Her şeyi içine alan birliğe yönelik arzu ile kendi içinde parçalara bölünen dünya, bilinç içinde çarpışırlar. Bu bağlam içinde saçma doğar ve bağlamdan beslenir. Her ne zaman insanın anlam talebi, dünyanın düşmanlığına çarpıp geriye fırlar ve boş bir biçimde kendi içine vurursa, anlamsızlık haklı çıkmış olur. Demek ki, bilince gereksinmesi vardır. İnsanın, normalde bütünüyle boyun eğmek zorunda kaldığı saçmaya, baskın geldiği nokta da budur. Bilinç anlamsızlığın reddedemeyeceği yegane şeydir.[97]

İnsan kendisine bir vatan inşa edebilmek için, birlik ve anlam duygusuna kavuşmuş olmak ister. Ancak birlik ve anlam bağı içine oturtulması gereken hususlar, sadece birlik ve anlamın tersi olmakla kalmazlar, aynı zamanda umursamaz bir biçimde parçalanmışlık ve akılsızlık içinde kalmaya devam ederek sosyal çabalara karşı koyarlar. İşte bu saçmanın ta kendisidir. "Saçma,(…) akıl dışı olanın, insanın en derinde gündeme gelen hareketli netlik talebiyle yüzleştirilmesidir." Kısacası saçma, bu akla aykırı dünya ile çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. Bu yüzden saçma hem dünyaya hem de insana bağlıdır. İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile bu dünyanın akla ve mantığa uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür.[98] Camus, insanın açıklık özlemi ile akla aykırı olanın ve bunların bir araya gelişinden doğan saçmayı Sisifos Söylenin'de şöyle açıklar;

---

[96] A.g.e., s. 37.
[97] Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 222-224.
[98] Mustafa Günay, a.g.e., s. 288.

"Uyumsuz evlenmeler vardır, uyumsuz meydan okumalar, kinler, susuşlar, savaşlar, hatta barışlar vardır. Bunların hepsinde uyumsuzluk bir karşılaştırmadan doğar. Öyleyse, uyumsuzluk duygusunun bir olay ya da izlenimin basit bir incelenmesinden doğmadığını, bir durumla belirli bir gerçek arasındaki, bir eylem ile onu aşan dünya arasındaki karşılaştırmadan fışkırdığını söyleyebilirim. Uyumsuz her şeyden önce bir kopuştur. Karşılaştırılan öğelerin ne birinde ne de öbüründedir. Karşılaştırılmalarından doğar."[99]

Saçma hem bilinç hem de dünya olmak üzere iki tarafı gerektirmektedir. Dünyanın ya da insanın tek başına saçma olduğunu düşünemeyiz. Saçma, bu iki karşıt tarafı birleştiren tek bağdır. Taraflardan birinin ortadan kalkması zorunlu olarak saçmayı da ortadan kaldıracaktır. Camus'ye göre; eğer biz dünyanın akla aykırılığını ve insan varlığın anlamsızlığını kabul ediyorsak, bu durumda saçma zaten var olamazdı. Çünkü burada bir 'karşı koyma durumu' yoktur. "Saçma, ancak kendisine boyun eğilmediği ölçüde anlam taşır."[100]

İnsan içindeki saçma duygusunu bir kenara atarak düşünemez. Saçmanın bilincine bir kez varmış olan insan bir daha ayrılmamak üzere bağlanır ona. Düşünmek varlığı saçma duygusuyla görmektir artık. "*Düşünmek birleştirmek değildir artık; görüşü büyük bir ilkenin altında dost kılmak değildir.(...) Düşünmek; görmeyi, dikkatli olmayı yeniden öğrenmektir; bilinci yönetmektir."*[101] Saçmanın mekanı sosyal bilinçtir. Aynı mekanda, kalıcı bir anlama yönelik uzanışın tekrar tekrar yaşanan başarısızlığı, her şeyin saçma olduğu kesinliğini meydana getirmiştir. Saçma, taleple gerçekleşmeyen tatminin arasındaki çarpışmada, daha doğrusu bu çelişkinin ortadan kaldırılamaz olduğunun bilincinde vardır. Bu doğrultuda söz konusu çelişki, saçmanın ön koşuludur. Çelişkinin bizzat kendisi sosyal bilinç içinde vardır. Bu bilinç, söz konusu çelişkiyi, kaçmasına izin vermeyen duvarlar olarak nitelendirir. Ama bu duvarlar sadece bilincin içinde ve bilinç açısından vardır.

---

[99] Albert Camus, a.g.e., s. 38-39.
[100] A.g.e., s. 41.
[101]A.g.e., s. 35.

Antropolojik açıdan insan, geçmiş, bugün ve gelecek olmak üzere üç boyutlu zamanda yaşar. Ancak insanın bilme sınırlılıkları, insan için ancak bugünün bilinebilmesini olanaklı kılar. Bu bir bakıma insanın hep bugünde yaşaması demektir. Ancak insanın varolma sorunsalı, onun geçmişini ve/veya geleceğini bugüne taşıma isteği ile başlar. Ama aslında hiçbir şey bugüne taşınamaz.[102] Gelecekten yoksun bir biçimde sadece şu anda yaşamak, insana acı verir ve aynı zamanda saçmalık duygusunu güçlendirir. İnsanın yaşayışı içinde ümidi besleyecek bir inanç, ideoloji ya da gelecek hayalleri yoktur.

Camus'ye göre asıl sorun saçma onaylandıktan sonra başlamaktadır. Saçma artık ortaya çıktıktan sonra insanın bütün eylemlerinde kendisini gösterir ve tüm yaşamımıza yayılır. Bu noktada önemli olan saçmayı nasıl yaşadığımız ve ona karşı nasıl bir tavır takındığımızdır. Bilinç anlam arayışının ve bu anlam arayışının boşunalığının farkındadır. Bu bilincin kendinden şüphe etmesini sağlar ve sonuçta tam bir çaresizliğe düşer. Çaresizliği insanı tümüyle yakalar. İnsan çaresiz durumunun saçmalığı karşısında, varlığının tehdit altında olduğunu düşünür. Çünkü var olmak demek, hayata anlam veren hedefleri gerçekleştirmekten başka bir şey değildir. Ancak bütün geçerli normatif ve mutlak hususlar da saçmaya kurban verildiğinde bizzat insanın anlam talebi de anlamsız konuma düşer. Bu durumda ise sosyal varoluşun kendisi, radikal bir biçimde sorgulanır olur.[103] Öyleyse bu durumda hayatın ne anlamı kalır? Hayatta kalmaya değer mi yoksa saçma duygusundan kurtulmanın tek yolu intihar mıdır? Bu soru "*Sisifos Söyleni*" nin ana konusudur.

2.1. Sisifos Efsanesi ve İntihar Olgusu

Camus, *Sisifos Efsanesi*'nin önsözünde, bu kitapta kendi saçma felsefesini ortaya koyduğunu açıkça söyler. Onun saçma karşısındaki tutumu deneysel ve geçicidir. Sisifos Efsanesi, her şeyden önce çağdaşları arasında yaygın olarak gördüğü saçma fikri üzerine yapılmış bir deneme ve bu fikrin mantıksal

[102]İsmail Demirdöven, a.g.e., s. 5-6.
[103]Margot Fleischer, a.g.e., s. 221-222.

sonuçlarından bazılarını, olabildiği kadar açıkça görmek için harcanmış bir çabadır. O saçmayı daha çok bir çıkış noktası sayar.[104] Camus, *Sisifos Efsanesi*nde yaptığı ilk işin çağdaşlarının çoğunda çeşitli anlatım biçimleri olan 'saçma duygusu'nun mantıksal temelini ve düşünsel doğruluğunu incelemek olduğunu söyler.[105]

Descartes için Metot Üzerine Konuşma adlı eser ne ise, *Sisifos Efsanesi* de Camus için o'dur. Kitap hem duygu, hem de akıl tanıtlarına kadar yapılmış bir şüphe üzerine kurulmuştur. Kendisine özgü *Cogito*'sunu bu şüpheden alır. Camus'nün burada incelediği duygululuk salt gerçekler ve değerlerle hiç ilgisi olmayan bir duygululuktur. Camus'nün tanımladığı kişi, içgüdüsel olarak mutlu olmak ister, hayatını sınırsız olarak sürdürmesini özler, başka insan varlıklarıyla ve doğal dünya ile ilişki kurmaya çalışır. Ama bu isteklerinin varlığının nitelikleri yüzünden boşa çıktığını görür. Camus bu isteklerin sadece insan hayatı ile doldurulamayacağını söyler. Bu yüzden onun amacı, bireyin bilinçli ya da bilinçsiz olarak, kuruntu, hayal kırıklığı, yabancılık duygusu ve ölüm korkusu geçirdiği zaman ne yapması gerektiğini araştırmaktır. Saçmayı bu şekilde deneyen bir insanın ilk yapacağı şeyin, durumu bütün açıklığı ile karşılamak ve bu acı paradoksu kabul etmek olduğunu en başından söyler. Saçma hem dolaysız dünya bilgisini olanaksız kılar, hem de bireyi akıl-üstü bilgiden ayırır.[106]

Camus'nün saçma tanımlaması, insan durumunu belirtmek için Eski Yunanın kullandığı bilinen efsane kalıplarına uyar. Yetişemediği su ve meyve dolu ağaçlar yüzünden acı çeken Tantalus; akbabaların sonsuzluğa kadar yemi olan kayalara zincirlerle bağlanmış Prometeus; ve sonuncu Camus'nün kitabına adını verdiği efsane olan Sisifos. Saçma, insanın onlarla boy ölçüşmeye kalkışmasının tanrılar tarafından yadsınmasıdır. Camus saçmayı klasik trajedinin bütün yoğunluğu, zorunluluğu ve evrenselliği ile kullanır.[107]

---

[104]John Cruickshank, a.g.e., s. 68.
[105] A.g.e, s. 26.
[106] A.g.e., s.71.
[107] John Cruickshank, a.g.e., s. 87.

Sisifos, kendisini tümüyle bu dünya nimetlerine adamak gibi affedilmez bir suç işlediği için tanrılar onu bir kayayı ara vermeksizin bir dağın tepesine çıkarmaya mahkum etmişlerdir. Sisifos kayayı zirveye çıkardığı anda, kaya kendi ağırlığıyla tekrar aşağıya yuvarlanır. Bundan başka hiçbir uğraşı olmayan Sisifos, ümitsizce dağdan iner ve kayayı tekrar dağın zirvesine çıkarır. Bu sonu gelmez işkence sonsuza dek tekrarlanır. Yunan mitolojisi uzmanları, Sisifos'un bu cezaya çarptırılmasının nedenleri konusunda farklı görüşler ileriye sürmüşlerdir. Kimileri, onu, Attika kentini yakıp yıkan ve sonradan Theseus tarafından öldürülen ikiyüzlü ve hırslı bir kral olarak tanımlar. Bir başka görüşe göre ise Sisifos Irmak tanrısı Asopos'a, kızını Zeus'un kaçırdığını söyleyen bir muhbirdir. Bir diğer görüşe göre ise o, Tanrısal sırları insanlara açıklamak gibi affedilmez bir suç işlemiştir. Sisifos'un hangi suçtan dolayı cezaya çarptırıldığı konusunda çeşitli görüşler ortaya atan uzmanlar, cezanın niteliği ve amacı konusunda hemfikirdir. Tanrılar Sisifos'a yeniden kaçmayı, yeni suçlar işlemeyi düşünmesin diye, her türlü boş zamanı, dinlenmeyi yasaklayarak sonu olmayan korkunç bir uğraşı sürdürme cezası vermişlerdir. [108]

Camus'nün Sisifos'u taşı tepeye doğru bin bir güçlükle yuvarlaya yuvarlaya çıkarır ve taş her seferinde kendi ağırlığıyla aşağıya yuvarlanır. Yüzlerce defa tekrarlanan bu sahnelerin birinde, Sisifos düşen kayanın ardından tepeden aşağıya inerken insanlık durumunun trajik bilincini bütün çıplaklığıyla yaşar ve düşünür. Sisifos saçmanın duvarlarını yıkamayacağının bilincine varır. Sisifos ölümlüdür ve yazgısı olan ölüme karşı koymaya gücü yoktur. Bu durumda yazgısından kaçmak yerine- zaten istese de kaçamaz, onu, sınırları içinde kalarak kabullenir. İnsanlık durumunun bu trajik bilinci, onu yaptığı işten zevk almaya, ona bağlanmaya götürür. Çünkü artık tanrıların olmadığı bir dünyada yazgısının tek efendisi kendisidir.

Tanrıların sürekli boşa çıkacak umutsuz bir iş yapmakla cezalandırdığı Sisifos'un en önemli özelliği, cezasını bilinçli olarak kabul etmesidir. Bütün yaşamını 'evet'lemiş olmakla kendi kaderine egemen olur. Çünkü "taş, kendi

---

[108] Azra Erhat, ***Mitoloji Sözlüğü***, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989, s. 297.

taşıdır."[109] "İşte Sisifos'un bütün gizli mutluluğu bundan ibarettir. Kaderi ona aittir. Onun kayası onun meselesidir."[110] Sisifos'daki asıl değişim, aitlik zamiriyle dile getirilir. Daha önce, tanrıların cezası bağlamında dayanılmaz, insanı aşağılayan bir zorlama olarak görünen şeyi, Sisifos şimdi kendi malı haline getirir. Sisifos taşı kabul ederek "evet" demiştir. Bu "evet", pes etmenin bir ifadesi olarak yorumlanmamalıdır. Sisifos "evet" dediğinde, hayatını mutlak ve yok edilemez kılar. Bu edim, bir bakıma onun özgürlüğünü kanıtlamasıdır.

Sisifos kendisini sonu gelmez bir çabanın uygulayıcısı olarak görmez. İniş ve çıkışını birbirine zıt iki unsur olarak görmektense, döngüsel bir hareket olarak kabul eder. Sisifos, çabasını düz olarak ve bir yolun sonundaki hedefe doğru yapılan bir ilerleyiş olarak gördüğü sürece mutlu olamaz. Tepeden aşağı inişine hayatına dahil olmayan bir edim olarak baktığında, bu edimi mümkün olduğu kadar çabuk tamamlayıp asıl yaşayışına dönmek ister. Oysa bu edim de onun yaşayışının bir parçasıdır. Şimdi, düz değil de dairesel olan yolun her noktası, aynı zamanda başlangıç ve sondur. Artık, taşın günün birinde yukarıda kalacağını ve zahmetinin son bulacağını ummaz. Böyle bir umudu olduğu sürece, taşın aşağı yuvarlanmasını bir felaket olarak görür. Ancak taşın yuvarlanmasını değiştiremeyeceği bir gerçek olarak kabul ettiği zaman, taş kendi içinde bir anlam kazanır.[111] Onu kendi amacı için bir araç gibi kullanır.

Camus'ye göre Sisifos, yazgıyı insanlar arasında sonuçlandırılacak bir işe dönüştürür. Onun keşfettiği bu yolda tanrılar da onu engelleyemez. Çünkü yazgısı kendisinindir ve kayası kendi nesnesidir. Aynı şekilde saçma duygusunu içinde hisseden insan da, sıkıntısı üzerinde gözlem yapmaya başladığı zaman, bütün putları yıkar. Camus'ye göre kişisel bir alın yazısı varsa, yalnızca tek bir alın yazısından söz edilebilir; ölüm. Ancak, insan bunu kaçınılmaz bulduğunda küçümseyebilir. İnsanın kendi yaşamına yönelmesini simgeleyen Sisifos, insansal olan her şeyin

[109] Mustafa Günay, a.g.e., s. 284.
[110] Albert Camus, a.g.e., s. 100.
[111] Margot Fleischer, a.g.e., s. 226.

tümüyle insan kaynaklı olduğunu gösterir. Çünkü tanrıları yadsıyan Sisifos için, efendisiz olan bu evren ne anlamsız ne de değersiz görünür.[112]

"…taşın ufacık parçalarının her biri, bu karanlık dağın her maddesel parıltısı, tek başına, bir dünya oluşturur. Tepelere doğru tek başına didinmek bile bir insan yüreğini doldurmaya yeter. Bu yüzden *"Sisifos'u mutlu bir insan olarak hayal etmeliyiz."*[113]

Sisifos'un mutluluğu kimliğini bulmuş olmasından kaynaklanır. O, mutluluğunu bir yolun sonunda, insanın kontrolünden çıkan bir hedefte aramaz. Bunun yerine hayatın amacını söz konusu yolda yürümek olarak saptar. Artık nihai ve ebedi olarak varmak değil, varoluşun her anını bilinçli olarak yaşamak önemlidir.[114] Camus'ye göre günümüzde saçma duygusunu içinde hisseden insanın yaşama biçimi, tıpkı Sisifos'unkine benzer. O, kendi dışından gelmiş her türlü anlam ve değeri yadsıyarak alışılmış yaşama, davranma ve inanma biçimlerine ters düşmüş, kendi kendinin anlamı ve değeri olma iddiasına kapılmıştır. Bu çaba içinde hayatı Sisifos'un cezası kadar ağır ve saçmadır. Fakat kişi ancak bu çaba içinde kendi varlık sorununu, hayatının anlamını ve yaşamın mutluluğunu kavrayabilir. Camus'nün dediği gibi bu hayat doyumsuzluğumuz ve yararsız acılardan hoşlanmamız yüzünden gelmiş bir tanrıyı kovar, yazgıyı insan işi yapar. Bu anlayış içinde kişi, kendi yazgısını Sisifos'ça bir çabayla yaratmak zorundadır.[115]

"Sisifos'un saçma kahraman olduğu önceden anlaşılmıştır. Tutkularıyla olduğu kadar, sıkıntısıyla da saçmadır. Tanrı'ları hor görüşü, ölüme kin duyması, yaşam tutkusu, bütün varlığı bitmeyecek bir şey için dindirten bu anlatılmaz işkenceye malolur. Yeryüzünün tutkunları için ödenmesi gereken pahadır bu."[116]

Camus'ye göre Sisifos hem saçma hem de trajik bir kahramandır. Saçma'dır çünkü içgüdüsel olarak mutlu olmak ister, hayatının sınırsız olarak sürmesini özler,

---

[112] Mustafa Günay, a.g.e., s. 290-291.
[113] Albert Camus, a.g.e., s. 131.
[114] Margot Fleischer, a.g.e., s. 227.
[115] Veli Sürer, a.g.e., s. 187.
[116] Albert Camus, a.g.e., s. 128.

başka insanlarla ve dünyayla ilişki kurmaya çalışır fakat tüm bu isteklerinin gerçekleşmediğini görür. Sisifos bu yönüyle saçma insandır. Ancak asıl önemli olan, bu durumun bilincinde olmasıdır. Durumu trajik kılan da, bu bilince sahip olmaktır.[117] "Sisifos Tanrıların kölesi, güçsüz ama ayaklanmış durumda, acınacak durumunun bütün enginliğini bilir."[118] Bu yüzden Sisifos aynı zamanda trajiktir.

Sisifos örneğiyle ifade edilen ve bu insanlık durumu niteliğine bürünen saçma sorunun çözümü için iki yol vardır; umut ve intihar. Camus'nün görüşü her iki tepkinin de gerçekten birer çözüm yolu olmadığı yönündedir. Ona göre her iki yol da insanın dünyadaki durumuna ihanet etmektir ve yalnızca zararlı bir çılgınlığı kışkırtmaktan başka işe yaramazlar.[119] Camus'ye göre yapılabilecek tek yararlı şey paradoksu korumak, durumun gerektirdiği gerilimleri ve çatışmaları yaşamaktır.

Etrafının saçma duvarlarla örülü olduğunu anlayan insan, umudu bir kaçış yolu olarak görür. Amacı, içinde yaşadığı reel dünyadan uzaklaşmak ve kendine saçma olmayan yeni bir dünya inşa etmektir. Dinler ve Tanrı inancı, kişinin öte bir dünya fikrini elde etmesi için en kısa yoldur. Bu noktadan sonra kişi, içinde başka bir dünyaya yönelik umutlar beslemeye başlar. Camus'ye göre umut, reel olan dünyadan kaçmaktan başka bir şey değildir. Umut, bu dünyayı ortadan kaldırarak, yerine başka bir dünya koymak ister. Kısacası saçmayı oluşturan dünya ve insan unsurlarından birini yok etmek suretiyle saçmayı da yok eder. Saçma'nın bilincinde olan bir insanda umuda yer yoktur. Camus için doğru olan insanın elinde olan gerçekliğe sıkı sıkıya bağlı kalmasıdır.

İnsan aklını bir köşeye atarak, tüm çabalarını tinsel alanlara çevirerek ve inancını tanrısal inancın yeterli olduğu bir ahirete dayayarak saçmanın hüküm sürdüğü dünyayı yok eder. Tertullian, Pascal, Kierkegaard ve daha birçokları bu davranışı savunmuşlardır. Camus buna "***felsefece intihar***" adını verir. Felsefece intihar, saçma karşısında bir yanıt olarak verilebilecek bir umut arayışıdır. Bu umut açıklanamaz dünya karşısında saçmanın ortaya koyduğu gerçeğe sırt çevirerek, her

---

[117] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 92.
[118] Albert Camus, a.g.e., s. 129.
[119] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 72-73.

şeyin açıklanabilir olduğuna olan inançtır. Bu durumda insan geleceğe yönelik bir beklenti içine girer. Oysaki Camus'ye göre bizim tek gerçek durumumuz şimdiki durumumuzdur. Camus Sisifos Söyleni'nde Jaspers, Chestov ve Kierkegaard'ı saçma karşısında umuda yönelmeleri ve insan evreninin dışına sıçramak istemeleri yüzünden eleştirir.

"Saçma diye bir şey varsa, insanın evreninde vardır. Saçma kavramı ölümsüzlük tramplenine dönüştükten sonra, uyumsuz insan açık görüşlülüğüne bağlı olmaktan çıkar. Saçma, insanın boyun eğmeden görüp tanıdığı açık gerçek değildir artık. Çarpışma bir yana bırakılmıştır. İnsan saçmayla birleşerek bu kaynaşmada onun temel özelliğini, yani karşıtlığı, parçalanışı, kopuşu yok eder. Bu sıçrama bir kaçmadır."[120]

Sonuçları bakımından birincisinden daha ağır olan bu yüzden daha az uygulanan öteki bilinen yol ise "***fiziksel intihar***"dır. Bu yol ise saçma'yı oluşturan ikinci unsuru yani insanı ortadan kaldırmayı hedefler. Saçma yaşayışı içinde sorularına cevap bulamayan insan, intihar ile karşı karşıya gelir. Fiziksel intihar, dünyanın akla uymadığını yaşantılayan bireyi bu ortamdan çekip çıkarmanın en kesin ve en çabuk yoludur. Birey, intihar ederek saçma yaşantısının ortamını terk eder.[121]

Camus'ye göre intihar, sadece kişinin hayatına son vermesi edimi değildir. İntihar, gerçekten önemli olan tek felsefi sorundur. Her intihar ediminin öncesinde, kişinin dünyanın yaşamaya değen bir yer olup olmadığına dair soruşturması yatar. "Yaşamın yaşanmaya değip değmediğine dair bir yargıya varmak, felsefenin temel sorusuna yanıt vermektir. Gerisi, dünyanın üç boyutlu olup olmadığı, düşüncenin dokuz mu yoksa on iki ulamı mı bulunduğu sonra gelir."[122] Camus'ye göre insanlar ontolojik tartışmalar yüzünden değil yaşamaları için yeterince neden bulamadıkları için kendilerini öldürüp dururlar.

---

[120] Albert Camus, a.g.e., s. 44.
[121] A.g.e., s. 88.
[122] A.g.e., s. 15.

İntihar, bireyin artık kendisini yaşamaya değer bulmaması olduğuna göre, kurulu bir gelenek düzeninin yıkılması kararını gerektirir. Her günkü yaşantının içinde bulunduğu kalıbın ve günlük tekrarın anlamsız ya da değersiz olduğu anlaşılmıştır. Birdenbire bütünüyle kavranan saçmalık duygusu katlanılmaz duruma gelir ve dolayısıyla yok edilir. Birey ile günlük yaşam arasında, çoğu zaman intiharla son bulan bu yabancılaşma duygusu saçma deneyiminin en ilkel şeklidir. İntihar, saçmanın ortaya koyduğu bir üründür. Fakat Camus'ye göre intihar, hiçbir zaman bu hastalığın kesin çözümü ya da ilacı olmayacaktır. İntihar varlığı ortadan kaldırmaktadır, ama onun ortaya koyduğu sorunlar bütünün kendisini yok edememektedir.

Bu noktada Camus, yaşamın bir anlamı olup olmadığına dair soruyu tersine çevirir. Şimdi ise yaşamın anlamdan ne kadar yoksun olursa o kadar iyi yaşanacağı sorusu gündeme gelir. Camus'ye göre intihar, yaşamın bizi aştığını söylemek demektir. Ölüm başlı başına saçma iken, saçmalıktan kurtulmak için ölüme gitmek anlamsızdır. İntihar, saçmaya boyun eğmek, saçmayı onaylamaktır. İntihar saçmayı ortadan kaldıramadığı gibi tersine onu uygular ve yoğunlaştırır. Ölüm saçmanın yönlerinden bir tanesidir. İntihar ise isteyerek atılan bir adım ve ölümün önceden görülmesidir. Oysa saçmanın insanda yarattığı başkaldırma ölüm olayına karşı da başkaldırmadır. Bu çeşit bir başkaldırma insanın intihar yoluyla bile bile kendisini ölüme atması şeklindeki başkaldırmasıyla uzlaşamaz. Ölüme mahkum bir insanın doğal duygusu hayatı daha yoğun bir şekilde yaşamak istemek olur. Bu yüzden Camus'ye göre ölüme mahkum bir insanın ve intihar eden bir insanın durumları tamamen birbirinin tersidir. Bir insan intiharda bir anlam görmekle bu intihar isteğini doğuran saçmanın bütün niteliğini yadsır. Kısacası Camus hem felsefece hem de fiziksel intiharın bir insanın saçmaya karşı takınacağı tavırlar olamayacağını söyler.[123]

"Dünyanın saçmalığı nerede?" diye soran Camus'ye göre saçma yalnızca bir çıkış noktası sayılabilir. Ne olursa olsun her şeyin anlamsız olduğu, her şeyden umudu kesmek düşüncesiyle kalamaz insan. Çünkü her şeyin anlamsız olduğunu

---

[123] John Cruickshank, a.g.e., s. 90-91.

söylediğimiz anda bile anlamlı bir şey söylemiş oluruz. Dünyanın hiçbir anlamı olmadığını söylemek, her çeşit değer yargısını ortadan kaldırmak demektir. Ama yaşamak bile kendiliğinden bir değer yargısıdır. Ölmeye yanaşmadığı sürece insan yaşamayı seçiyor demektir.[124]

Camus'ye göre, yaşamın anlam ve değerden yoksun olduğunu düşünmek her zaman mümkündür, fakat ne olursa olsun yaşam yaşamaya değer. Saçma duygusu, kişiye yaşamının anlamını gösteren bir çıkış noktasıdır. Bu yüzden saçma ölmeyi değil yaşamayı buyurur. Bu gerçeği arayan insan saçmadan kaçmak yerine ona sarılmalıdır. Yaşam anlamdan ne kadar yoksun olursa, insan kendi yaşamına ve kendi benliğine o kadar bağlanacaktır. "Yaşamak saçmayı yaşamaktır. Saçmayı yaşamak her şeyden önce ona bakmaktır."[125]

"Bir deneyimi, yazgıyı yaşamak onu bütünüyle benimsemektir. Öyleyse, bilinçle gün ışığına çıkardığımız saçmayı, saçma olduğunu bile bile, göz önünden uzaklaştırmamak için, elimizden gelen her şeyi yapmazsak, bu yazgıyı yaşayacağız demektir. Onu yaşatan karşıtlığın birini yadsımak, ondan sıyrılmaktır." [126]

Eğer umut ve intihar bu dünyanın saçmalığından kurtulmak için uygun birer çözüm yolu değillerse, geriye saçmayı tanımak kalır. İnsan için kurtuluşa giden yolun kaynağında, ölümlü ve saçma hayatın onaylanması ve bu onaylanmanın yaşama sevinci haline dönüştürülmesi gerekir. Yaşadığımız dünya güzeldir ve bu dünya dışında bir kurtuluş yoktur.[127] Bize bu bilinci kazandıran şey ise ölümdür. Bu yüzden ölüm olumsuz bir gerçeklikten çok bizi bu dünyaya bağlayan biricik şeydir. Hayatı tüm gerçekliğiyle yaşaması gerektiği bilincine varan insan, günübirlik amaçlardan ve yaşamalardan vazgeçmelidir. Camus'ye göre insan, saçmayla karşılaşmadan önce gündelik sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü bir köle gibi yaşamaktadır. Günlük koşuşturmacalar içinde ortaya çıkan amaçlar insanı sınırlar. Saçmayla karşılaştıktan sonra tüm gündelik amaçlar değerini yitirir.

---

[124] Mustafa Günay, a.g.e., s. 21.
[125] Albert Camus, a.g.e., s. 60.
[126] A.g.e., s. 60.
[127] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 99-100.

"Günü gününe yaşayan insan, uyumsuzla karşılaşmadan önce, amaçlarla, bir gelecek ya da haklı çıkma kaygısıyla yaşar. Şanslarını ölçüp biçer, daha sonraya emekliliğine ya da oğullarının çalışmasına bel bağlar. Yaşamında yönetilebilecek bir şeyler bulunduğuna inanır hala. Gerçekte tüm bu olaylar özgürlüğü yalanlasa da özgürmüş gibi davranır. Uyumsuzun belirlenmesinden sonra her şey sarsılır.(…)Ölüm tek gerçek olarak durmaktadır önümde."[128]

Bu noktada saçma insan, gerçekten özgür olmamış olduğunu anlar. İnsan umut ettiği ölçüde kendisine engeller yaratır ve yaşamını bu engellerin içine hapseder. Gerçek olan her şey bu evrende verilmiştir. Saçmanın bilinciyle sarsılan insan ilk defa evrene bu gözle bakar. "Olası, yıkıcı ve donmuş, saydam ve sınırlı"[129] bir evrenle karşılaşır. O zaman saçmanın bilincini elde eden insan, bu evrende yaşamaya, umutlarını ve inançlarını ardında bırakmaya karar verir. Peki, insan hiçbir şeye sığınmadan yaşayabilir mi diye sorar Camus. Ona göre, bu kaygı karşısında saçmaya inanç deneyimlerin niteliği yerine nicelik kalır. Önemli olan da budur zaten. Eğer yaşamın saçma olduğuna inanırsak, özgürlüğümüzün ancak bu sınırlı (ölümlü ve insani) yazgıya göre anlam taşıdığını kabul edersek, yaşamın tüm dengesinin bizim başkaldırışımız ile saçmanın buna karşıtlığına dayandığını duyarsak, o zaman önemli olan en iyi yaşama değil, en fazla yaşamadır. Dünya yaşadıkları yılların sayısı aynı olan insanlara hep aynı deneyimleri sağlar. Bizim yapabileceğimiz tek şey yaşamımızı, başkaldırımızı ve özgürlüğümüzü olabildiğince fazla duyumsamaktır.[130]

Camus ölümden üç sonuç çıkartır; başkaldırı, özgürlük ve tutku. Saçmanın bilincine varan, saçmanın dünyasında yaşamını sürdüren ve ondan kaçış yollarını reddeden insan davranışı, bir başkaldırma davranışıdır. Saçmanın insana açacağı tek kapı başkaldırıdır. [131] Saçmaya direnmenin sonucu olan başkaldırı, özgürlük ve tutkuyla sıkı sıkıya bağlıdır. Başkaldırma eylemini, özgürlük bilincine varan,

[128] Albert Camus, a.g.e., s. 63-64.
[129] A.g.e., s. 66.
[130] A.g.e., s. 66-68.
[131] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 103.

yaşama tutkusuyla saçma ile iç içe yaşayabilen insan gerçekleştirebilir. Bu üç bilince sahip olan insan, değişik biçimlere girebilir. Camus bunları Don Juan, Aktör, Fatih ve Sanatçı olarak tanımlamaktadır.

Don Juan: Bu karakter, bayağı bir ayartıcı ve kadınlara düşkün bir adamdır. Fakat bilinçlidir, bilinçli olduğu için saçma'dır. Onu önemli bir karakter haline getiren de bu özelliğidir. Her kadında, ona şimdiye kadar hiç kimsenin hiçbir zaman vermediğini arar. Bu yüzden her seferinde tüm benliğiyle sever ve derinleşir. "Sana en sonunda aşkı verdim" diyen kadına, "hayır, bir kez daha" cevabını verir. Don Juan'ın ahlakı, niteliğe değer veren bir ermişin ahlakının tam karşıtıdır. Onun ki bir nicelik ahlakıdır. O nesnelerin derin anlamına inanmayarak saçma insanın özelliğini sergiler. Don Juan kadınların niteliklerini tüketirken zaman da onunla beraber yürür. Onun için önemli olan yoğun bir aşk yaşamak değildir. Deneyimlerini çoğaltmak ister, şimdiki anlarında hazlarını en yüksek seviyeye çıkarmaya çalışır. Ölümü bilir ve umut etmez. Bu yüzden onun dünyası sadece insani bir dünyadır ve onun için bunun ötesinde bir dünya yoktur. Don Juan için yaşamın önemi 'tüm bu ölümler ve yeniden doğmalardır.'[132]

Aktör: Aktörün yazgısı, saçma bir yazgıdır. Sahip olduğu ün geçici bir ündür. Bu yüzden aktör geçici olanın alanında egemendir. Her şeyin gün birinde öleceği gerçeğini en iyi o bilir. Birkaç saat içinde oynadığı karakterle var olur ve yok olup gider.

"Üç saat içinde tam ve bir eşi daha olmayan bir insanın hayatını, yaşantısına almak ve anlatmak zorundadır. İnsanın kendi hayatını bulmak için yine kendi hayatını yitirmesi denen şey işte budur. Üç saat içinde aktör kör bir yolun sonuna kadar gider, oysa koltuklarda oturanların aynı sona varmaları için koskoca bir ömür gerekir."[133]

Oynadığı rolün karakterin kaybolup gideceğini bilse de onu var edebilmenin de tek mekanı burasıdır. "Her şeyi yaşamak ve her şeye erişmek ister ama bu

[132] A.g.e., s. 78-82.
[133] A.g.e., s. 87.

isteklerinin boşu boşuna bir çaba ve işe yaramayan bir inat olduğunu da bilir. Aktörü saçma yapan da budur."[134] Aktör vücudunun önemli olmasıyla da saçma insana benzetilebilir. Onun vücudu, sahnede başka bir karaktere bürünebilmesi için araçtır. Aktör tek olan vücuduyla hayatı boyunca birçok rol oynamak zorundadır. Bu onun çelişmesidir. Tıpkı saçma insan gibi teklik ve çokluk arasındaki ayrılığı yaşar. Vücudunun tekliği ve bilincin araştırdığı şeylerin çokluğu arasındaki ayrılık. Bu niceliksel ahlakın saçma insana sunduğu çözüme benzeyen çelişmeli bir çözümdür.[135]

Fatih: Fatih, insanın dünyadaki durumu üzerindeki anlayışının sınırlarını sonuna kadar götüren ve elde ettiği sonuçlara göre yaşayan kişidir. Fatih her şeyin gelip geçici olduğunu ve ölümü bilse de onun üzerine gider. Fatih tek yararlı eylemin insanı ve dünyayı yeni baştan düzeltmek olduğunu ancak bunu hiçbir zaman başaramayacağını bilir. Bu yüzden fatih saçma bir karakterdir. Eninde sonunda başarısızlığa ve ölüme mahkum olduğunu bilmek fatihin özgürlüğünün özünü teşkil eder. Her şeyi değiştirmek mümkün olmasa da öyleymiş gibi yapmak zorundadır. Fatihin başkaldırması problemin çözümünden çok, onu yadsımaya devam etme kararıdır.[136]

Camus'nün tanımladığı bu üç kahraman bize bir ahlak önermekten çok, bir çizgiyi oluştururlar. Don Juan, Aktör ve Fatih saçma duygusuyla yaşayan birer örnektir. Onların yerine başkaları da geçebilir. Camus'nün kişilerin en saçması olarak bahsettiği karakter ise sonuncusu yani sanatçı (yaratıcı)'dır.

Sanatçı: Camus'ye göre sanat yapıtı, bilincimizi ayakta tutmak ve onun serüvenlerini görüp göstermek için tek şansımızdır. "Yaratmak, iki kez yaşamaktır."[137] "Sanatçı dünyayı kendi özlemlerine göre yeniden yaratandır ve kendi eserinde düşünce ve duygu yaşamını arttırdığı için özgürdür."[138] Sanatçı bu dünyadan hareketle saçma olana başkaldırarak eserlerini verir. Bu başkaldırma ise

---

[134] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 105.
[135] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 113-114.
[136] A.g.e., s. 117-118.
[137] Albert Camus, a.g.e., s. 102.
[138] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 108.

en güzel romanda dile getirilebilir. Yazar romanında kendi evrenini, tutkularını yansıtır. Balzac, Sade, Melville, Stendhal, Dostoyevski, Proust, Malraux, Kafka bunlardan birkaçıdır.[139] Camus'ye göre bu yazarların büyüklüğü, daha çok imgelerle yazmış olmayı seçmeleri ve her türlü açıklamanın yararsızlığını bilmeleridir. Onların yapıtları hem son hem de başlangıçtır.

Başkaldırı ahlakına en uygun tipin sanatçı olmasının sebebi, onun saçmayı onaylamanın ötesine geçmesidir. Daha önce bahsettiğimiz saçma karakterler olan Don Juan, Aktör ve Fatihin de amacı budur, yaratmak. Hepsi kendi gerçeklerini oynamaya, yinelemeye ve yeniden yaratmaya çalışırlar. Fakat bu karakterlerin sanatçıdan farkı, saçmayı sadece onaylamak ve ona göre yaşamaktan ileriye gidememeleridir. Camus, bu üç karakteri saçmaya başkaldırı durumunu örneklemek için kullanmıştır. Onların yerine cumhurbaşkanı ya da bir memur geçebilir. Sanatçı ise saçmaya başkaldırarak, yeni bir dünya yaratır. Başkaldırı, insan bilincinin saçma yaşantısı karşısında umudu ve intiharı yadsıyarak, saçmaya karşı sergileyebildiği tek olumlu edimdir. Bu edim umut ve intihar gibi bir kaçışı ifade etmez. İnsan, başkaldırısıyla dünyayı benimser. Saçma bilinci sürdürmek ve onun yarattığı gerçeği korumak için bütün kaçış yollarını yadsıdığımız zaman, durmadan altımızdan kayan bir merdivene tırmanmış oluruz.[140] Camus, bu yadsıma davranışıyla olumsuz bir kavram olan "saçma"dan olumlu bir kavram olan "başkaldırı" ya geçer.

2.2. Başkaldırı

Umut ve intihar gibi yollara başvuran fakat bunların kaçıştan başka bir şey olmadığını gören insan için artık tek yol başkaldırıdır. Başkaldırı, dünyayı ve bilinci dikkate almayan bu denemelerin tersine hem bilinci hem de dünyayı güvence altına alır. Başkaldırı, her şeyiyle saçmayı yaşatmak anlamına gelir.

Camus'nün Sisifos Söylemin'de tüm yönleriyle anlatmaya çalıştığı "saçma"nın aynı zamanda bir çelişkiye sebep olduğu göz ardı edilemez. Saçmanın

[139] A.g.e., s. 107.
[140] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 92.

ona gösterdiği şekliyle hayatın anlamsız olduğuna inanan insan için 'iyi' ve 'kötü' kavramları ortadan kalkabilir. Eğer hiçbir şeyin anlamı yoksa, eğer değerler yoksa, o zaman cinayet ve zorbalık ne doğru ne de yanlıştır.[141] İnsan kendi istekleri doğrultusunda iyi bir şey yapabileceği gibi kötü bir şey de yapabilir. "Kendini cüzamlıların bakımına adayabileceği gibi, içinde insanların yanacağı ateşleri de tutuşturabilir."[142] Bu yüzden Naziler, bu görüşü benimsemekte ve kendi katliamlarını destekleyecek bir doktrin haline getirmekte gecikmemişlerdir. Nazizm saçmaya karşı bir başkaldırı davranışı olarak algılanmıştır. Camus'ye göre intihar ve öldürme aynı şeydir, biri benimseniyorsa, ötekinin de benimsenmesi, biri yadsınıyorsa, ötekinin de yadsınması gerekir. Saçmanın bu şekilde bir nihilizme gidilmesine sebep olması, onun sürekli bir durum olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden saçma olumlu bir davranışın ilk basamağı, bir hareket noktası olarak görülmelidir. Camus'nün yapmak istediği de budur. Camus için saçma, geçici bir durumdur. Saçmanın gerçekliğini görmek, sondan çok bir başlangıçtır. Camus, saçma kavramını oluşturmaktaki amacını şu şekilde açıklamaktadır;

"Sisifos Söylemi'nde saçma duygusunu incelediğim zaman bir metot arıyordum, bir doktrin değil. Metodlu şüphe kullanıyordum. Yapıcı çalışmalardan önce gelen 'temizliği' yapmaya çalışıyordum."[143]

Bu metot akıllara Descartes'i getirebilir. Saçma duygusu, varlığın değerinden şüphe etmemize sebep olmuştu, bu şüphe insanı düşünme ve yaşama olanağını kapsayacak kadar ileri götürebilir. Diğer yandan bu şüphe ne kadar kuvvetli olursa olsun, saçmanın ardındaki yaşantıdan şüphe edilemez. Bu saçma yaşantısı, gerçekte bir şaşırma ve başkaldırma duygusudur. Bu şekilde düşünülen başkaldırmanın, olumsuz bir kavram olmadığını görüyoruz. Başkaldırı, aynı anda hissedilen onay ve yadsıma duygusunun bir sonucudur. Bu yüzden başkaldırı aynı zamanda hem "evet"

---

[141] A.g.e., s. 126.
[142] Albert Camus, ***Başkaldıran İnsan***, Çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2006, s. 3.
[143] John Cruickshank, a.g.e., s. 128.

hem de "hayır" demektir. Camus burada olumsuz bir metodla olumlu değerlere varır.[144] Saçmaya karşı sergileyebileceğimiz tek mantıki tutum başkaldırıdır.

Camus başkaldırı davranışıyla birbiriyle ilişkili üç değerin ortaya çıktığını söyler. Birincisi insanın saçmaya başkaldırarak kendisini yeniden bulmasıdır. En olumsuz başkaldırılar, örneğin efendisinin bir emrine birdenbire karşı çıkan bir esirin başkaldırısı bile içinde olumlu bir şeyler içerir. Kişinin kendisine zorla yaptırılmak istenen bir şeye karşı çıkması, içinde karşıtlığa karşı az ya da çok bir isteğin bulunduğunu gösterir. Bu ise onun kısa bir süre için bile olsa kendisiyle özdeşleşebileceği bir şeyler olduğu anlamına gelir.[145] Tüm bunları hisseden kişi, "başkaldırıyorum öyleyse varım" diyebilir. İnsan, başka insanlarla beraber yaşayan, başka insanların ezilmişliğine de tanıklık eden bir varlık olarak sadece kendisi için başkaldırmaz. Bireysel başkaldırıyla birlikte, evrensel başkaldırıyı da mümkün kılan kişi, "başkaldırıyorum öyleyse varız" diyebilir. Bu bakımdan başkaldırma Descartes'in Cogito'suna eşdeğerdir. Bu cogito da insan başkalarının varlığını kesinler.[146] "Binlerce örnek başkaldırının yalnızca bireysel olarak hissedilen ezilmeden değil, en azından bir o kadar da başkalarının ezildiğini görmekten kaynaklandığını gösterir." Camus buradan üçüncü değer olan 'insanlar arasındaki dayanışma'ya ulaşır.

"Aykırılığı ele alan bir düşüncenin ilerlemesi bu aykırılığı tüm insanlarla paylaştığını ve insan gerçeğinin, tüm olarak, kendi kendisine ve evrene uzaklığı dolayısıyla acı çektiğini anlamaktır. Bir tek insanın çektiği dert ortak salgın olur. Gündelik acımızda başkaldırı, düşünce düzeyinde, 'cogito' nun gördüğü işi görür: ilk kesinliktir. Ama bu kesinlik bireyi yalnızlığından çekip alır. İlk değeri bütün insanlar üzerinde duran bir ortak noktadır. Başkaldırıyorum, öyleyse varız."[147]

Camus bireysel ve evrensel başkaldırıyı romanlarında örneklendirmiştir. 'Yabancı'nın Mersault'u ve Calligula'nın Cherea'sının edindikleri saçma deneyimi

---

[144] A.g.e., s. 133.
[145] Morvan Lebesque, ***Camus***, Çev., Ayla Kurultay, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1984, s. 86.
[146] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 118.
[147] Albert Camus, a.g.e., s. 29.

ve bunun sonucundaki başkaldırıları bireyseldir. *Veba*'daki başkaldırı ise toplumsal bir başkaldırıdır. Çünkü veba tüm insanlar için ortak bir felakettir. Bu felaketle mücadele etmek için dayanışma içinde olmak gerekir. Başkaldırmanın nedenleri ve zamanı değişebilir. *Veba* romanında anlatıldığı gibi bir hastalığa karşı ya da siyasi bir güce karşı olabilir. Gerek bir kölenin efendisine başkaldırışı gerekse tüm toplumun idari düzene başkaldırışı olsun, önemli olan başkaldırının içerdiği değerdir. Sebebi ne olursa olsun hepsinin birleştiği nokta başkaldırının gerekliliğidir. Her dönemde haklarının bilincine varan insanlar olmuştur ve olacaktır.[148] Camus, başkaldırmanın gelişmesi tarihinde iki önemli başkaldırı biçiminden bahseder ve bunları birbirinden ayırır. Bunlar metafizik başkaldırı ve tarihsel başkaldırıdır.

Metafizik Başkaldırı: Metafizik başkaldırı, insanın içinde yaşadığı dinsel düzene ve Tanrıya olan başkaldırısıdır. Tanrı insanı bu dünyada yapayalnız bırakmıştır. Kendisini bu dünyaya fırlatılmış hisseden insan Tanrıya başkaldırır. Bu başkaldırı her şeyden önce varlığına inanılan bir tanrıyı gerektirir. Başkaldırma ve ateizm zaman zaman birbirleriye karıştırılmışlarsa da oldukça farklı kavramlardır. Başkaldırı Tanrıyı yadsımaktan çok ona meydan okuyuştur. Başkaldırı, bir durumdan sorumlu olduğuna inandığınız bir şeye karşı olmalıdır. Metafizik başkaldırı temelde Tanrıcıdır.[149] Tanrıya olan başkaldırı, saçmalık ve ölüm bilincinden kaynaklanmaktadır.

"Tanrı'nın tahtı yıkıldıktan sonra, ayaklanmış kişi kendi koşulu içinde boşu boşuna arayıp durduğu adaleti, düzeni, birliği, kendi elleriyle yaratmanın, böylece Tanrının düşüşünü doğrulamanın boynuna borç olduğunu kabul edecektir. O zaman, gerekince cinayete de başvurmak pahasına, insan egemenliğini kurtarmak için umutsuz bir çaba başlayacaktır." [150]

Prometheus, Tanrılara olan başkaldırısı ve kendini onların yerine koyma isteğiyle, metafizik başkaldırının ilk çağdaki en önemli örneği olmuştur. Prometheus

[148] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 120-121.
[149] Joan Cruickshank, a.g.e., s.135-136.
[150] Albert Camus, a.g.e., s. 35.

kendi gücünün farkına vararak, Tanrıya karşı ayaklanmıştır. Bu örnekten de anlayabileceğimiz gibi din ve Tanrının olmadığı bir yerde metafizik başkaldırmadan bahsedemeyiz. Bu yüzden batıdaki başkaldırı tarihi Hristiyanlıkla başlamıştır. İnsanların sorularına cevap bulamamaya başladığı, birçoğunun kendisini yabancı bir dünyada yaşıyormuş gibi hissettiği bir dönemde Epicurous ve Lucretius'un davranışları tüm insanların başkaldırısını dile getirmiştir. Hristiyanlığın yayılması ile İsa'nın arabuluculuğu ve doktriniyle yapılan uzlaşma bu başkaldırının yerine geçti. On dokuzuncu yüzyılda insanların kendilerini tekrar boşlukta hissetmeleri ve haklı taleplerini dile getirme istekleri, bu kutsal havanın yerini tekrar başkaldırıya teslim etmesine sebep oldu. Bu dönemdeki başkaldırının en önemli temsilcileri ise Marquis de Sade, Dostoyevski ve Nietzsche olmuştur.[151] Sade ile başlayan ve Dostoyevski'yle devam eden ve Nietzsche'de tanrının öldürülmesiyle son bulan metafizik başkaldırı, yerini tarihsel başkaldırıya bırakmıştır.[152]

Tarihsel başkaldırı: 20.yüzyıl insanının Tanrı fikrini tüketmesiyle, tarih ve tarihin içindeki insan daha önemli bir konuma gelmiştir. Fakat bu başkaldırı zorunlu olarak temelinde özgürlük olan devrimleri ortaya çıkarmıştır. Camus, bu devrimleri eleştirmiş ve başkaldırıdan farkını ortaya koymaya çalışmıştır. Hemen hemen tüm devrimlerin insan öldürücü niteliği, onları amaç olarak başkaldırıdan ayırır. Başkaldırının amacı yaratma iken, devrimlerin çoğu yok etme ile sonuçlanmıştır. Bu devrimlerin amacı, dünyaya hükmetmek yoluyla saçma'yı ortadan kaldırmaktır. Camus, bu tür devrimleri insan öldürmeyi meşrulaştırdığı düşüncesiyle eleştirir. 'Başkaldıran İnsan' adlı eserinde, Fransız devriminden Rus devrimine kadar süren birçok yıkıcı örnek vermiştir. Devrimlerin yolunu şaşırmasının sebebi insan yaratılışının ve başkaldırının sınırlarının bilinmemesidir. Olaylar bir kez sınırı aşarsa, hiçbir şey tekrar durduramaz onları. Başkaldıran insan belirli sınırlar içinde eylemde bulunmayı ve yaşamayı, daha ılımlı olmayı daha reformcu umutlar beslemeyi öğrenmelidir.[153]Devrimci anlayışlar bu sonuçlara karşılaşmak istemiyorlarsa, yeniden başkaldırının kaynaklarına dalmalı ve bu kaynaklara bağlı 'sınırlılık' düşüncesinden hareket etmelidirler. Camus, başkaldırının sınırlarını ölçü

---

[151] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 137.
[152] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 130.
[153] Ronald Aranson, ***Camus-Sartre***, Çev., Ekin Uşşaklı, İstanbul: Bileşim yayınları, 2005, s. 144.

tanrıçası Nemesis'le simgeler. İnsan için, kendi düzeyi olan orta düzeyde bir eylem ve düşünce olasılığı vardır. "*Başkaldırının ortaya çıktığı sınır her şeyi değiştiriyorsa, belli bir noktayı aşan her düşünce, her eylem kendi kendini yadsıyorsa, nesnelerin ve insanın bir ölçüsü var demektir.*"[154] Başkaldırı sınırını aşıp, kinle kirlendiğinde ise kötülükten başka bir şey ortaya çıkmaz. Bu sınırı aşmış başkaldırı, yaşamı yok eder ve başlangıçtaki amacıyla çelişir. Başkaldırı ölümü yadsır, ona karşı savaşır ve yaşamın anlamını elde etmeye çalışır.

Öyle anlaşılmaktadır ki; Camus felsefesinin temel kavramı olan 'saçma'dan yola çıkarak, ona karşı sergilememiz gereken tavır olan 'başkaldırıya' geçilmektedir. İnsanın dünyayla karşılaşmasından doğan ve olumsuz bir kavram olan saçma, yaşadığımız hayatın anlamını sorgulayabilmemiz için bir çıkış noktasıdır. Saçma, başkaldıran insanın yaşamında yakaladığı ilk gerçektir. Bu gerçeğin reddedilmesi insanın kendini ve dünyayı reddetmesi anlamına gelmektedir. Bu hayatı tüm saçmalığı ile kabullenmek ve bu bilinçle yaşamak temelinde bir başkaldırıdır. Başkaldırı, kendi haklarının bilincine varmış olan kişinin tavrı olduğu için, aynı zamanda onun varlık şartıdır.[155] Başkaldırı insanın kendi varlığını bulmasını sağlamasının yanı sıra başkalarının varlığını fark etmesini de sağlar. Saçmayı ve ölümün gerçekliğini tanıyan insanın başkaldırısı, bu hayatı tüm yoğunluğuyla yaşamak istemek olmalıdır. Başkaldıran insan ölümü yadsır. "Hiçbir şey sürekli değilse, hiçbir şey doğrulanmamışsa, ölen anlamdan yoksundur. Ölüme karşı savaşmak, yaşamın anlamını istemek, kural ve birlik için çarpışmak anlamına gelir."[156]

Camus, başkaldırı ve sanat ilişkisi üzerinde de önemle durmuştur. Ona göre sanat en iyi başkaldırı şeklidir. Camus'ye göre sanatçının yaratma eylemi 'saçma'yı onaylayan ve dolayısıyla dünyada bir düzen aramaktan vazgeçen bir eylemdir. İnsanın başkaldırma isteği, onu yaşadığı dünyanın yerine bir başkasını koymaya yöneltir. Böyle bir başkaldırma sanatçının yadsımak istediği dünyayı yıkmaz, onun kendi özlemlerine yaklaşan bir dünya yaratır. Sanatın en büyük sırrı, sonsuza dek

---

[154] Albert Camus, a.g.e., s. 281.
[155] Ali Osman Gündoğan, a.g.e., s. 168.
[156] Albert Camus, a.g.e., s. 105.

hapse mahkum edilmiş insana, hiç bilmediği özgür bir yaşam imgesi yaratabilmesindedir.[157] Camus, bu başarıyı en çok romanın gösterebildiğini düşünür. Ona göre saçma gerçeğini onaylayan ve saçmaya karşı başkaldıran roman ideal romandır.[158] Saçmanın bireysel insan yaşamı üzerine yansımalarını görmek ve saçmaya olan başkaldırıyı daha iyi anlamak için Camus'nün romanlarını incelemekte fayda vardır.

---

[157] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 193-194.
[158] A.g.e, s. 195.

3-ALBERT CAMUS'NÜN ROMANLARINDA SAÇMA DENEYİMİ

Camus'ye göre roman, dünyamızın insanın derin isteğine göre düzenlenmesinden başka bir şey değildir. Yazarın çıkış noktası bizim saçmayı deneyimlediğimiz dünyamızdır. Dünyanın ve insanların özellikleri bizimkilerle benzerlik gösterir, acıları bizim acılarımız, mutlulukları bizim mutluluklarımıza benzer. Okuru mutlu eden ise kahramanların yazgılarının sonuna dek gidişini görmektir. Sonunu göremediğimiz kendi hayatımıza karşın romanda onlarca yazgıyı okur, bu yazgıyı onlarla beraber yaşarız. Bu deneyim insana içten içe bir mutluluk verir.

Camus'nün romanlarıyla vermek istediği etki de tam olarak budur. O romanlarında, gereksiz genelleştirmelerden uzak durur, amacı somut ve bireysel olan üzerinde durmaktır. Camus'nün felsefesi yansımasını romanlarda bulur. Camus'nün inceleme yazıları insanı dünya üzerindeki yaşantısını inceler ve bu yaşantının gerçek niteliğini göstermeye çalışır; romanları ise insanın dünyadaki yaşantısından daha keskin seçmeler yapar, ele aldığı problemi tek bir kişi düzeyinde ele alarak okuyucuyu etkiler. Camus'nün '*Yabancı*' romanı buna verilebilecek en iyi örnektir. Camus'nün ilk romanı olan '*Yabancı*' ve ilk denemesi '*Sisifos Söyleni'* bir iki ay ara ile yayınlandı. Romanın, denemede açıklanan fikirleri imgesel bir bireye uygulaması olarak yorumlanabileceği daha sonralarda anlaşıldı.

Yabancı'da *Sisifos Söylenin*'de açıklanan birçok görüş ve davranış vardır. Romanın, akılsal olarak ele alınan 'saçma'nın yaşama geçirildiğini görüyoruz.[159] *Yabancı*, okura içerik ve içeriğin anlatış biçimi ile saçmalık duygusunu hissettirmeye çalışır. Kitabın kahramanı Meursault, saçmalığı yaşayan ve kendisi başlı başına saçma olan bir karakterdir. Roman, birinci kişi ağzından yazılmıştır dolayısıyla anlatım bireysel ve özneldir. Romanın böyle anlatılmasının bir diğer sebebi ise Meursault'un toplum tarafından dışlanmasıdır. Bu yüzden Camus, okuru

[159] A.g.e., s. 191.

dosdoğru kahramanın içine götürmek zorunda kalır. Meursault kendisini çok iyi tanır, yanındakilerin düşünce ve davranışlarının nedenlerini kolaylıkla kavrar. Meursault, geleneksel bir insan tipinden çok uzaktır. Herkesçe kabul edilmiş bir ahlak görüşünden de yoksundur.[160] Alışılmış 19. yüzyıl roman kahramanlarının tersine, umursamaz, başarısız ve ahlaki alışkanlıklardan uzaktır. En önemli olanı ise bunların bilincinde olması ve bu durumu rahatlıkla yaşamasıdır. Bu, Camus'nün *Sisifos Söyleni'*nde bahsettiği "insanla hayatı, aktörle dekoru arasındaki kopma"dır.[161]

Meursault, annesinin düşkünler evinde öldüğü haberini alır ve doğrudan oraya gider. Fakat bu ölüme karşı tepkisizliği alışıldık bir şey değildir. Meursault'a göre ölümün diğer şeyler gibi bir anlamı ve önemi yoktur. Bu yüzden "otuz yaşında ya da yetmiş yaşında ölmek arasında" bir fark yoktur. Annesinin cenazesi başında kahvesini yudumlar ve cenazesinde hiç gözyaşı dökmez. Annesinin ölümü kendi suçu değildir, buna o sebep olmamıştır dolayısıyla ağlamasının da bir anlamı olmayacaktır. Aykırı davranışları, toplum tarafından suçlu görülmesi için yeterlidir. Annesinin ölümüne ağlamayan bir insan tüm suçlamaları en baştan kabul etmiş demektir. Cenazenin mekanik görünüşü, Meursault için gülünç bir şeydir. Cenaze arabasını kalem kutusuna, cenazeyi yöneten kişiyi sahte tavırlı ve gülünç birisine benzetir. Cenazeye katılan insanların tavırları ise, Camus'nün *Sisifos Söyleni'*nde tarif ettiği üzere "*camlı bölme ardından telefonla konuşan, sesi duyulmayan, ama yüzünün devinimleri görülen adam*"a benzer. Meursault'un çelişkilerle dolu insanları incelemesi roman boyunca sürüp gider.

Meursault, ilerleyen günlerde işlediği cinayet ve bunun sonucunda başlayan yargılanmaları karşı takındığı tavır da değişmez; o her şeye, kendi hayatına bile yabancıdır. Başka bir insanın hayatını alt üst edebilecek bu kötü olayın onun için bir önemi yoktur. Her şey anlamsız ve boştur. Cinayeti işlemesi ve işlememesi, serbest bırakılması veya idam edilmesi arasında pek bir fark yoktur. Kız arkadaşının evlenme isteği karşısında "benim için hepsi bir" cevabını verir. Evlilik önemsiz bir

[160] A.g.e., s. 201.
[161] A.g.e., s. 202-203.

şeydir, dolayısıyla evlenmek ya da evlenmemek bir şeyi değiştirmez. Meursault tüm bu söylemleriyle bize saçmayla karşı karşıya kalan bir insanı gösterir.

Düşkünler evindeki, morgdaki, işyerindeki gözlemlerinde kendisi ile kendi dışındaki evren arasındaki kopukluğu dile getirir. Bu kopukluk yüzünden saçma duygusuna kapılan Meursault'un yaşamı bir başka uyumsuzluk örneğini, yaşamın mekanikliğini göz önüne serer. Ev ve iş arasında devam eden Meursault'un yaşamının hiçbir anlamı yoktur. *"Yataktan kalkış, tramvay, dört saat daire ya da fabrika, yemek, tramvay, dört saat çalışma, yemek, uyku ve aynı uyum içinde salı, çarşamba, perşembe, cuma, cumartesi…"* Camus'nün *Sisifos Söyleni*'nde anlattığı bu yaşam tarzı, Meursault ve onun gibi milyonlarcasının yaşam tarzıdır. Özellikle büyük kentlerdeki insanların yaşadığı bu mekaniklik, bir gün yaşamın anlamını sorgulatır. Bu sorulduğu andan itibaren de tıpkı Meursault'un yaptığı gibi saçma yaşamın karşısına, saçma bir insan olarak çıkılır.[162]

Meursault, öldürdüğü araba dört kez ateş ederken, tüm yabancılığını bir kenarda bırakarak ölümle karşı karşıya gelir. O artık, saçmanın karşısında ve her şeyin bilincindedir. Hücresine gelen papaza başka bir hayata inanmadığını söylerken, öte dünya fikrinin kendisine verebileceği umudu yadsır. Meursault, tüm gerçeklikleriyle hayatı kabullenen bir karakterdir. Tıpkı, *Sisifos Söyleni'*nde bahsedildiği gibi, ölüme karşı direnme ve onu aşağılamak Meursault'a mutluluk verir.

"Sanki bu büyük öfke beni kötülüklerden arındırmış, umuttan kurtarmıştı. İşaretler ve yıldızlardan yüklü olan bu gecede, kendimi ilk kez olarak, dünyanın tatlı kayıtsızlığına açıyordum. Dünyayı kendime bu kadar eş, bu kadar kardeş bulunca, anladım ki eskiden mutluluğuma ermişim. Hatta hala da mutluyum. Her şey tamam olsun, kendimi pek yalnız hissetmeyeyim diye, idam günümde bir sürü seyirci bulunmasını ve nefret çığlıklarıyla karşılamalarını dilemekten başka bir şey kalmıyor."[163]

---

[162]Tanju İnal, ***Yabancı'da Duyuların ve Uyumsuzun Varlığı***, Frankafoni, Kitap no:3, s. 34.
[163] Albert Camus, ***Yabancı***, Çev., Tahsin Yücel, Can yayınları, İstanbul, 2006, s. 117.

Camus *Yabancı* romanında, *Sisifos Söyleni'*nde kavramlaştırdığı saçma duygusunu öyküleştirmiştir. Meursault içe kapanık, kendi halinde, saçmanın farkında olmasına karşın eylemsiz kalan bir karakterdir. Camus bu eylemsizliği, '*Veba*' romanı ile başkaldırı eylemine dönüştürmüştür. Bu romanda saçma belirlendikten sonra başkaldırı hareketinin insan hayatı için önemi ve değeri üzerinde durmuştur. Roman kendi alışılagelmiş, sıradan ve tekdüze yaşamlarını süren insanların yaşadığı Oran kentinde meydana gelmiştir. Camus'nün itirazı bu alışkanlığadır. En büyük amaçları zengin olmak ve rahat yaşamak olan bu insanlar aslında hayatın anlamından bihaber yaşamaktadırlar. Başlangıcı caddelerde ve sokaklarda ölü bulunan farelerle anlaşılan veba, kentin tüm alışılagelmiş yaşamını değiştirecektir. "Romanda kötülük sorunu ve acı çekme zorunluluğu ile karşı karşıya olan insanlığın evrendeki genel durumu işlenir."[164] Oranlıların dünyadan kopmuş, salgın yüzünden acı çeken ve ölen insanlar olarak gösterilmesi, *Sisifos Söyleni*'nde incelenen evrensel yabancılaşma, insan durumunun saçmalığı durumuna uygun bir betimlemedir.[165] Veba, sembolik olarak insanın acılarının, yalnızlığının ve yazgısının bir ifadesidir. Bu bağlamda veba'nın saçmayı temsil ettiğini de söyleyebiliriz. Veba da saçma gibi insanın umutlarını yerle bir etmekte, yaşama olan bağlılığını koparmaya çalışmaktadır. Tıpkı saçma gibi nereden ve nasıl geldiği anlaşılmadan insanların hayatına girer ve bir gün hiçbir şey olmamışçasına yine kendi isteğiyle çekip gider. Vebanın da saçmanın da ortaya çıkışı, yayılışı ve kayboluşu insanın isteği dışındadır. Burada önemli olan veba'ya da saçmaya olduğu gibi karşı çıkmak ve yaşama dört elle sarılmaktır.[166]

Birdenbire ortaya çıkan bu korkunç hastalık, insanların unuttukları bazı duyguları ve düşünme edimini anımsamalarına neden olur. Felaketin yeniden biçimlendirdiği Oran halkı, yaşamaktan vazgeçmeyerek hastalıkla mücadele etmeye başlarlar. Bu şekilde kendilerini yeniden keşfederler. Artık kişisel bir alın yazısından ziyade, toplu bir başkaldırı hareketi başlamıştır.[167] Bu durumun bilincine ilk varan kişi de romanın başkahramanı ve aynı zamanda anlatıcısı olan Dr. Rieux'dur. Fakat

[164] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 220.
[165] A.g.e., s. 234.
[166] A.g.e., s. 233.
[167] Sibel Öztürk Göntöre, ***Albert Camus ve Veba***, Özne Dergisi, 2006/Kış, s. 41-42.

hikayenin anlatım biçimi *Yabancı*'dakinin tam tersidir. Meursault, yabancısı olduğu olayları anlatırken kendini okuyuculara doğrudan doğruya açıklamıştır. Meursault'un hikayeyi anlatış şekli onun zavallılığını ve dünyaya olan yabancılığını betimlemiştir. Burada ise Dr. Rieux romanın son sayfalarına dek anlatıcının kendisi olduğunu gizler. Camus'nün buradaki amacı Rieux'sun kişisel hikayesini evrenselleştirmektir. Camus (Dr. Rieux) bu durumu şu şekilde açıklar;

"Sadık bir tanık olmak için özellikle olayları, belgeleri ve söylentileri aktarmalıydı. Ama kişisel olarak kendi söyleyeceğini, kendi bekleyişini, kendi geçirdiği sınavları dile getirmemeliydi.(...) Kendi içindekilerin doğrudan binlerce vebalı sese karışmak üzere olduğunu hissettiğinde, tek tek her acının çoğu kez tek başına yaşandığı bir dünyada bunun bir avantaj olduğu düşüncesi onu durdurmuştu. Kuşkusuz herkes adına konuşmalıydı." [168]

Camus bu kitapta, genel anlamda olmamakla beraber, Fransa'daki Alman işgaline bir takım göndermeler de yapmıştır. Bu eserdeki mücadele, insanların siyasal hastalıklara karşı savaşını da simgeler.[169] Joan Cruickshank'a göre, işgal yıllarında Fransızların Hitler ordularına "*kara veba*" demesi doğrudan olmasa bile bir benzetmeyi akla getirebilir.[170] Camus'nün doğrudan doğruya Alman işgalini anlatmayarak böyle sembolik bir anlatımı seçmesi romanı kişisel tutku ve eğilimlerden korumuştur.[171] Camus yalnızca belli bir döneme ait olayı anlatmaktan kaçınarak, anlatmak istediklerini evrenselleştirmiştir. İnsanlar, her çağda, her toplumda acı çekmektedirler. Bunun sebebi belirli bir döneme ait işgaller, baskılar ya da zulümler değildir. Ele alınması gereken tüm bu acı verici olayların temelinde yatan saçma'lıktır. Saçma'nın insan ve dünya arasında yarattığı uyumsuzluk tüm acıların en büyük sebebidir. Dünya var olmaya devam ettikçe saçma da varolacak ve insanlar acı çekmeye devam edecektir. Bu durum insanın yazgısıdır ve müdahale edilemez. İnsanın yapabileceği tek olumlu şey bu yazgıyı kabullenerek ona başkaldırmak ve hayatına bilinçli bir şekilde devam etmektir.

[168] Albert Camus, ***Veba***, Çev., Nedret Tanyolaç Öztokat, Can yayınları, İstanbul, 2001, s. 271-272.
[169] Necla Işık, a.g.e., s. 77.
[170] Joan Cruickshank, a.g.e., s. 226.
[171] A.g.e., s. 231.

İKİNCİ BÖLÜM

1. JEAN-PAUL SARTRE'IN YAZARLIĞI

Sartre, felsefeci olduğu kadar aynı zamanda romancı, oyun yazarı, eleştirmen olarak da tanınmaktadır. Çağının sorunları üzerine düşünen, tartışan, politik olaylarda felsefi durumunu ortaya koyan ve özgürlüğü her şeyin üstünde tutan bir düşünür olarak ismini geniş kitlelere duyurabilmiş bir filozoftur. Sartre ele aldığı konular ve çağının problemlerine yaklaşımı ile varoluşçu, daha özel bir sınıflandırma içinde ise, hiçbir metafizik düşünceye bağlı olmaması ve tanrının varlığına inanmaması dolayısıyla Ateist varoluşçu filozoflar arasında sayılmaktadır.

Varoluşçulukla özdeşleştirilmiş diğer filozoflarda olduğu gibi Sartre'ın da hareket noktasını insan ve insana ilişkin sorunlar oluşturur. Sartre'ın varoluşçuluğu yalnızca bir felsefe öğretisi olarak kalmaz, günlük yaşamın içine girer, çağının her türlü sorununu dile getirir ve yorumlar. Söz konusu sorunlar, özellikle yirminci yüzyıl Avrupa insanının, içinde bulunduğu toplumsal koşullarla yüz yüze gelmesiyle oluşan sorunlardır. Sartre, İkinci Dünya Savaşı sonrasında hemen hemen herkesin tanık olduğu, geçmişinden ve geleceğinden kopuk insan durumunu tüm çarpıcılığı ile gözler önüne sermiştir. Geçmiş ve gelecekle hiçbir bağı kalmayan insan, özgür olduğunun bilincine varır, bu özgürlük hiçbir bağ ile bağlı olmamak özgürlüğüdür. Sartre'ın felsefesi bu bakımdan geçmişsiz ve geleceksiz bir varlık olarak insanın kuramıdır.[172]

Sartre'a göre insan varlığı her şeyden önde gelen bir varoluşa sahiptir. Onun ele aldığı şekliyle insan; "herhangi bir nesne ya da herhangi bir kavram değildir; yaşayan, kendi hayat tecrübelerini bilinci ve iradesiyle temellendiren, her yönüyle kendi kendisini yine kendi eliyle oluşturan bir özgürlük halidir."[173] İnsan varlığının

---

[172] Talip Karakaya, ***Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu***, Ankara: Elis Yayınları, 2004, s. 73-74.
[173] Kenan Gürsoy, ***Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler***, Ankara: Akçağ Yayınları, 1991, Önsöz, s.6.

her şeyden önce geldiği ve hiçbir zaman toplumsal yararlarla bağımlı olmadığını düşünür. İnsanın ve insanın değerinin yarar sağlamasıyla ölçülemeyeceği, yararlı olabileceği tek bir kişi olmasa dahi değerinin süreceğine dair düşünceleriyle Nietzsche ile benzerlik göstermektedir. Ona göre, insan için ahlaksal özerklik, en başta gelen ilkedir. Sartre, insanın varoluşunu ontolojik açıdan ele almış, önce varolana sonra da insana ve onun yarattığı değerlere yönelmiştir. Bu şekilde ontolojiden etiğe doğru giden bir düşünce yapısı ortaya koymuştur.[174]

Sartre, aynı zamanda bir edebiyat adamı olarak, aynı sorunları, edebiyat yapıtları aracılığıyla kurguladığı dünyalarda da dile getirmiştir. Onun felsefe ile olan ilişkisinin aslında insan ve sorunları dolayısıyla olduğu, felsefenin onu insan açısından ilgilendirdiği söylenebilir. Bu sebeple felsefesini dile getirirken insan hayatını doğrudan yansıtan edebiyat eserlerinden de faydalanmıştır. "Ona göre felsefe yapmak, genel ve objektif nesneler üzerinde durmak, yalnızca kavram ve hükümlerle örülü,(…) soyut yapaylara ulaşmak değildir." [175] Tam tersine "felsefe, insanı onun içinde bulunduğu ruhi ve yaşamsal durum ve sorunlar çerçevesinde ele almak ve yine onu, bu dünya olayları karşısındaki tutumuyla değerlendirmektir."[176]

Sartre'ın bu değerlendirme için kullandığı en önemli araç romanlardır. Etkili olmak bakımından ele alındığında, roman önemli düşünürlerin kaleme aldıkları felsefe ve bilim yazılarından çok daha etkili bir yazı çeşididir. Sartre, romanın bu özelliğini en iyi kullanabilen düşünürlerden birisidir. İnsan varoluşunu tüm çıplaklığıyla gözler önüne seren bu edebi araçla, düşüncelerini kolaylıkla geniş kitlelere ulaştırmıştır. Sartre, edebiyatçı yönünün yardımı ile karmaşık felsefi düşünceleri, kendi hayatlarımızda duyumsamamızı sağlamıştır. Sartre'ın romanları, soyut kavramların hakim olduğu felsefi düşüncelerin günlük hayata bir yansıması gibidir. Onun romanları, her şeyden önce insan durumu üzerine yapılan bir yorum ve insan durumunun bir tasviridir. Iris Murdoch'a göre; Sartre'ın romana karşı

---

[174] Talip Karakaya, a.g.e., s. 76.
[175] Talip Karakaya, ***J.P Sartre ve Varoluşçuluk***, s. 33.
[176] Kenan Gürsoy, ***Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler***, Ankara: Akçay Yayınları, 1988, s. 22.

duyduğu ilgi, öz aracını bulan bir fenomenoloğun ilgisinden çok, samimi bir propagandacının amaçlarına uygun silahı bulmasındaki bağlılıkla açıklanabilir.[177]

Sartre'ın felsefi düşüncelerini, insan hayatı üzerinde dile getirdiği ilk ve en önemli romanı Bulantı'dır. Bu roman, Sartre'ın siyasi düşünceleri bir yana, onun bütün düşünce ve yönelişlerini içinde barındırır. Sartre'ın bu romanda, ele aldığı başlıca konular olan; özgürlük, dünyanın saçmalığı, bulantı duygusu, insan durumu ve algısı gibi konuları ilgi çekici bir tarzla dile getirmiştir. Romanda ele alınan bir tek kişinin yaşamı üzerinden, genel bir insanlık durumu tasviri yapılır. Sartre, her şeyden önce şu veya bu durumun bize unutturduğu bir durumu, yani insan varlığının felsefi bir ışıkla aydınlanmış olan çıplak yapısını ve içerisinde bulunduğu saçma durumu gözler önüne seren bir romandır. Bulantı romanını ve ifade etmeye çalıştığı saçma durumu daha iyi anlayabilmek için Sartre'ın diğer eserlerine başvurulmalı ve başyapıtı sayılan *Varlık ve Hiçlik*'den yararlanarak felsefi terminolojisi daha iyi kavranmalıdır. Çünkü Bulantı'nın ortaya attığı soruların cevapları, Sartre'ın felsefesinde saklıdır. Sartre, düşüncelerini gerek felsefe gerekse edebi eserlerinde, felsefi bakımdan oldukça zengin kavramlarla dile getirmiştir. Sartre'ın felsefesini bütünlüğü içerisinde kavrayabilmek için, her şeyden önce temel soru ve kavramları üzerinde durmak, etkilendiği düşünür ve akımlara kısaca değinmekte fayda vardır.

Öncelikle Sartre'ın felsefi-edebi yazım tarzını ele alacak olursak, önemli ölçüde Dostoyevski'den etkilendiğini görmekteyiz. Dostoyevski romanlarını sadece edebi kalıplarla oluşturmamış, temelinde insan ve insan hayatının anlamı gibi önemli felsefi problemlerin bulunduğu düşünceleriyle sentezlemiştir. Bu açıdan Sartre'ın özellikle Bulantı adlı romanında, Dostoyevski'nin izlerini görmek mümkündür. Ayrıca her iki yazarın da mekanları ve insanların dünya ile karşılaşmalarını tasvir ederken kullandıkları tiksindirici, daraltıcı ve bulantı verici ruh hallerini okuyucu üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Dostoyevski yalnızca yazım tarzı olarak değil, ele aldığı konular açısından da Sartre'ın kaynaklarından bir tanesi olmuştur. İnsanı tüm bireyselliği, yalnızlığı ve çıplaklığıyla ele alması açısından birçok çevrelerce varoluşçuluğun babası olarak gösterilmiştir. Camus'nün

[177] Iris Murdoch, a.g.e., s. 9.

anlatımıyla; hiç kimse saçma dünyaya böylesine yakın ve kıvrandırıcı etkiler vermesi açısından Dostoyevski kadar başarılı olamamıştır.[178]

Dostoyevski'nin romanlarındaki başlıca soruşturma, Tanrının varlığı problemi, insanoğlunun nereden gelip, nereye gittiği; onun bu dünyaya gönderiliş amacının ne olduğu üzerinedir. Dostoyevski için Tanrı inancı sorunu, tüm varoluş sorunlarının merkezi durumundadır. Tanrı inancının olmadığı bir yerde insan, yeryüzündeki yerini ve anlamını sorgulamaya başlar. Bu sorgulama ise insanı kaygılı ve sıkıntılı bir ruh haline sürükler. Tanrının yokluğuyla birlikte, ahlak, adalet, özgürlük ve kültür konularında köklü değişiklikler meydana gelmektedir. Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler* adlı eserinde, Tanrı soruşturmasını kitabın kahramanının dilinden şu şekilde yapmaktadır; *"Ya gerçekten yoksa Tanrı? Ya bu düşünüşü insanların yarattığını söyleyen Rakitin haklıysa? Tanrı yoksa, yeryüzünde kainatın başı insan demektir. Yalnız Tanrısız erdemli olabilir mi insan? Mesele! Hep bunu düşünüyorum. Böyle olunca kimi sever insan?"*[179] Tanrı inancının sarsılması durumunda, insanların hayatlarında meydana gelecek değişimler ve anlam arayışı, Sartre felsefesinin en önemli çıkış noktalarından biridir. Eğer Dostoyevski'nin deyimiyle Tanrının yokluğuyla her şey mübah olacaksa, ahlaki değerler ve toplumsal kurallar yerlerini, kişisel sorumluluğun yönlendirdiği davranışlara bırakacaktır. Bu durum Sartre'ın özgürlük ve sorumluluk üzerine düşüncelerinin temelidir.

Modern felsefeyi etkileyen Descartes'in şüpheciliğinin ve *cogito*'sunun da Sartre üzerinde önemli bir etkisi vardır. Sartre, Descartes'in bilinci, kendi dışındaki nesnelere bağlı olmadan düşünebilen, aşkın bir töz olarak kavrayışının etkisinde kalmıştır. Her iki filozof da felsefelerinin çıkış noktasını bilinç olarak belirlemiştir. "Descartes gibi Sartre'da da insana özgü bilincin, madde veya genel anlamda dış dünya karşısında aşkın olan bir pozisyonu, determinizm içinde kaybolmayan bir özelliği vardır."[180] Bundan dolayı Sartre, temeldeki bu aşkınlığı kendi özgürlük

---

[178] Albert Camus, ***Sisifos Söyleni***, s. 121.
[179] Dostoyevski, ***Karamazov Kardeşler***, Çev: Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: M.E.B. Yayınları, 1992, s. 144.
[180] Talip Karakaya, a.g.e., s. 137.

felsefesi için bir hareket noktası durumuna getirmiştir. Sartre, *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı yazısında Descartes felsefesi üzerine düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir.

"Burada çıkış noktası olarak, Descartes'in görüşünü (cogito'sunu) benimsiyor, ondan başka gerçek olamaz diyoruz. Düşünüyorum öyleyse varım! Bilincin kendiliğinden ulaştığı mutlak gerçek budur. Kişiyi, kendini kavradığı bu anın dışında ele alan her kuram, gerçeği ortadan kaldıran bir kuramdır. Çünkü Descartes'in 'cogito'su dışında her şey olasıdır. Üstelik gerçeğe yönelmeyen her olasılık öğretisi, hiçlik içinde yok olup gider. Olasıyı tanımlamak için, ortada mutlak bir gerçeğin bulunması gerekir. Bu mutlak gerçek ise, varılması kolay, herkesce kavranabilir bir gerçektir: İnsanın bir aracıya başvurmaksızın kendini anlaması, bilmesi gerçeği(...) Bu kuram, insana değer veren, saygı gösteren tek kuramdır: ona nesne gözüyle bakmayan tek kuram."[181]

Iris murdoch'a göre Sartre, bilincin çözümlenmesini felsefesinin merkezi yapması ve 'cogito'nun üstünlüğünü tanıması bakımından Descartes'çı bir filozoftur. Yani Sartre da ortaya çıkandan fazla bir şeyin bulunamayacağı bir bilincin bize verdiklerine güvenen bir filozoftur. Ancak bilinci fizik etkinlikten büsbütün ayrı, birleştirici bir düşünce ya da farkında-oluş gibi görmediği için de Descartes'çı değildir.[182]

Bununla birlikte Sartre, felsefi yöntemini, Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik metodunu benimseyerek oluşturmuştur. Bilindiği üzere Sartre'ın varlıkla ilgili başyapıtı *Varlık ve Hiçliğin* alt başlığı *Ontoloji Üzerine Deneme*'dir. Ona göre felsefenin en önemli ve temel sorunu 'ontolojik' araştırmaların içeriğini oluşturan varlıktır. Sartre'ın ontolojisi fenomenolojik bir araştırma olması sebebiyle öne çıkmaktadır. Sartre'a göre klasik anlamdaki ontoloji, kullandığı varlık ve yokluk gibi kavramların çok aşırı genellemeler olması nedeniyle fenomenolojiden ayrılır. Bu kavramlar aşırı genellemeler olarak birer fenomen olma özelliğinde değildirler.

[181] Sartre, ***Varoluşçuluk***, Çev., Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 84.
[182] Irıs Murdoch, a.g.e., s. 71.

Onun amacı, "ontolojinin konusu olan varlık ile fenomenolojinin konusu olan fenomeni geleneksel bir karşıtlık olmaktan çıkarıp, bu terimleri yan yana koyarak bir uygunluk sağlamaktır."[183] 'Varlık' ve 'fenomen' kavramları uzun süre birbirlerinin zıttı olarak algılanmışlardır. Aslında varlık ve fenomen birbirlerini tamamlayan iki kavramdır. Böyle bir eleştiri ile yola çıkan Sartre, kendi değişiyle 'fenomenolojik bir ontoloji' geliştirmeye çalışmıştır.

Sartre, Husserl'in düşüncelerinden çok, kullandığı metodu benimser. Daha önceki bölümde de üzerinde durduğumuz gibi, fenomenoloji, varoluş felsefesinin gelişmesinde en önemli kaynaklardan biri belki de en önemlisi olmuştur. Bu iki felsefi akımın, yakın bağlantıları olması sebebiyle birinin anlaşılması diğerinin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Fenomenoloji ve varoluşçuluk, insanı dünya içinde somut deneyimleri çerçevesinde yer alan bir varlık olarak değerlendirir. Fenomenoloji, bir açıklama metodunun bizzat kendisidir. Tümel açıklamalar yerine, yaşanan olayların bizzat onları yaşayan özne tarafından betimlenmesini yapmaya çalışması dolayısıyla Sartre felsefesine sağlam bir metod oluşturmuştur.[184] Sartre, fenomenolojiyi varoluşçu bir bakış açısı çerçevesinde kullanarak, bu yöntemi geniş ve ayrıntılı bir şekilde felsefe alanına sokmuştur. Fakat Sartre, Husserl'in varoluşu parantez içine alarak ulaştığı özlerden çok, felsefesini bizzat parantez içine alınan varoluşun kendisi üzerine kurmuştur.

Sartre felsefesini kurmaya, Husserl'sen devraldığı fenomenoloji tezleri ile başlamıştır. Ona göre fenomenoloji önemli bir olanaktır. Bilinç ve dünyayı birbirinden ayrı, yalıtılmış birer varlık olarak görmek yerine, hedefe yönelik oluşun temel yapısı sayesinde, bilincin hakimiyeti ve dünyanın gerçek ağırlığı aynı anda muhafaza edilebilir. Husserl'in fenomenolojisi, realizm ve idealizm gibi her türlü tartışmanın ötesinde, nesnelerin bizzat kendisine doğru, olduğu gibi bir yönelimdir.[185] Nesneler, bilincimize verildikleri gibi yani yönelimsel nesneler olarak ele alınır ve özsel özellikleri ile gösterilirler. Husserl fenomenolojisinin, olguların kendisine dönelim çağrısı da bu noktada anlam kazanmaktadır. Burada olgular,

---

[183] Talip Karakaya, a.g.e., s. 76.
[184] Talip Karakaya, a.g.e., s. 133.
[185] Margot Fleischer, a.g.e., s. 238.

psikolojik ve doğası anlamında olgular değil, tam tersine bilinç yaşantılarımıza yapısını sağlayan özsel yasaları olarak dile getirilir. Sevdiğimi, sevdiğim varlık olarak bilincimde canlandırmam, onu yaşamam ancak sevginin özüne uygun bir şekilde olur. O varlığın sevdiğim gibi olması, benim onu sevmemden ve sevginin özünden dolayıdır.[186]

Sartre'ın bu şekilde oluşturduğu ontolojisinde, Descartes'in cogito'su ve Husserl'in fenomenolojisi kadar Kant'ın izlerini de görmek mümkündür. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* de mümkün deneyin ötesine geçmek isteyen bir felsefe araştırması için Kantçı geleneği korur. Sartre, Kant gibi bilincin konusu olan dış varlığı fenomen'e indirger. Fenomen, insanın algı, olanak ve sınırları içerisine girebildiği kadarıyla sonsuz ve mutlak olmayan varlıktır. Bundan dolayı insan bilgisi, kendisine verildiği kadarıyla somut deneylerle yetinmek zorundadır. Kant felsefesinde bu fenomen'e sağlam bir dış gerçeklik zemini sağlayan mutlak varlık, yani numen söz konusuyken, Sartre tarafından bu reddedilmiştir. Sartre'a göre bilincin dışında kalan yalnızca fenomendir. Bu yüzden dış gerçekliğin aşkınlığından bahsedilemez. Ona göre fenomenlerin arkasında gizli hiçbir şey yoktur. Fenomenler, gerçeği tamamıyla yansıtırlar ve kendilerinin dışında hiç bir şey değildirler. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'de fenomen ve numen, görünüş ve gerçeklik ikiliğini ortadan kaldırarak her şeyi fenomenleştirmektedir. Fenomen'e anlam kazandıran da yalnızca bilinçtir. [187] Fenomenal alan bilinç varlığının ön koşuludur. Çünkü fenomen, bir bilince konu olan ona anlamını veren şeydir. Sartre'ın ontolojisi de doğrudan bilinci içeren varlık olan insana yöneliktir. Sartre ontolojisi, "objektif varlığı bilinçle münasebeti dahilinde ele alır ve dünyayı tasviri, aynı zamanda yaşamakta olan insanın tasvirinden başka bir şey değildir."[188]

Sartre, nesneler dünyasını, kendi dışında herhangi bir zorunlu, tümel ve mutlak bir varlığa bağlamamış, onu doğrudan doğruya kendi içinde ele almıştır. Böylece varlığın yaratılmamış, sonsuz bir özelliği olduğunu ortaya koymuş, onu metafizik

---

[186] Talip Karakaya, a.g.e., 133.
[187] Talip Karakaya, ***Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu***, s. 14.
[188] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 10.

görüşler içinde değerlendirmenin olanaksız olduğunu söylemiştir.[189] Metafizik bir anlayışa sahip olan klasik ontoloji, gerçekliği tecrübe edilebilir dünyanın dışında, mutlak alanda aramakta ve olayların sebebini bu ikinci alanda bulmaya çalışmaktaydı. Sartre için gerçek varlık insan tarafından yaşanmakta olan dünyadan ibarettir. Varlık da kendisini, insan bilinci ile ilişki içinde açığa vurmaktadır. Sartre'ın ontolojisi de bu yüzden böyle bir varlık anlayışını hareket noktası olarak kabul eder. O, insanın içinde yaşadığı şekliyle somut dünyayı göz ardı eden metafiziği tamamıyla reddeder.[190]

Sartre'ın ele aldığı yönüyle varlık, bilinç için varlıktır. Başka bir deyişle bilince kendisini verdiği kadarıyla varlıktır. Sartre, bilinmeyen, tecrübe edilemeyen, kendisine bilince vermeyen herhangi bir varlık sahasını bütünüyle reddetmektedir. Bilinç, ancak karşısındaki objeyi tanıyarak bir bilinç olur. Bu sebeple, kendisi dışındaki herhangi bir obje ile ilişki kurmadan varlığını ortaya koyması imkansızdır. Sartre'ın Husserl'le aynı düşünceyi paylaştığı şekliyle "her şuur(bilinç) bir şeyin şuurudur." Sartre'ın fenomenolojisi, kendi varlığını objelere bağımlı olarak ortaya koyan bilincin durumudur. Bu yüzden varlığı bilinç tarafından bilindiği kadarıyla ele alan bir tasvir çalışmasıdır. Sartre, bizim için bilgi edinilmesi mümkün olan bütün gerçeklerin ancak bilincin tecrübesi ve bilgisi vasıtasıyla ortaya çıktığını söyleyerek, bilinci incelenmesi gereken en önemli alan olarak göstermiştir.[191] Sartre'ın çıkış noktası, bilinci varoluşun özünü belirleyen bir varlık olduğunu düşünmesi dolayısıyla, tamamen varlıkbilimseldir.

---

[189] Talip Karakaya,, a.g.e., s. 67.
[190] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 9.
[191] A.g.e., s. 5-11.

2. SARTRE'IN ONTOLOJİSİ VE 'SAÇMA' KAVRAMI

2.1. Varlık Türleri

Sartre, felsefesinde birbirleriyle zıtlık içinde bulunan iki farklı varlık biçimi ortaya koyar. Bunlar, ***kendinde-varlık*** (l'étre en soi) ve ***kendisi için- varlık*** (l'etre pour soi)' tır. Bunlardan birincisinin şeylerin varlığına, ikincisinin ise bilince karşılık geldiği söylenebilir. Sartre'a göre ontolojik açıdan öncelikli olan, kendinde-varlık'dır. Sartre, Camus'den farklı olarak 'saçma' kavramını bu iki varlık türünden, kendinde-varlığın özsel niteliği olarak ortaya koymaktadır. Saçma kendinde-varlığın görülen fakat ispatlanamayan ilk niteliğidir. Yaratılmamış olan bu varlık türünden önce, varolan hiçbir şey yoktur, o her şeyden önce varolandır. Kendinde-varlık, bilincin anlam kazandırdığı, evrendir. Bu varlık türünün saçmalığı, yaratılmamış, nedensiz ve fazladan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Kendinde-varlığın temsil ettiği varlık alanı; her şeyden bağımsız olarak, başka bir şeyle ilişki içine girmeden, kendi öz varlığının sınırları içinde tam ve bütün olarak var olabilen varlıklardır. Kendinde varlığın bu izahsızlığı, saçmalığını doğurmaktadır. Sartre, kendinde-varlık hakkındaki gözlemlerini *İmgelem* adlı eserinde şu şekilde anlatır;

"Masamın üzerindeki şu beyaz kağıda bakıyorum; biçimini rengini, konumunu algılıyorum. Bu farklı niteliklerin ortak özellikleri var: en başta, varlığı hiçbir biçimde benim keyfime bağlı bulunmayan, bir tek saptayabildiğim varoluşlar olarak kendilerini sunuyorlar bakışlarıma. Benim içindirler, ben değildirler. Ancak başkası da değildirler, yani hiçbir kendiliğindenliğe, ne benim ne de başka bir bilincin kendiliğindenliğine bağımlı değildirler. Aynı anda, hem burada bulunurlar hem de eylemsizdirler. Duyumlanabilir içeriğin pek çok kez betimlenen bu içeriği, ***kendinde-varoluştur****."*[192]

Kendinde-varlık kendi kendisiyle özdeş olan varlıktır. Bu durumu 'varlık ne ise odur' ifadesiyle açıklayabiliriz. Sartre, burada özdeşlik ilkesini kendinde-varlığa

[192] J.P.Sartre, ***İmgelem***, Çev., Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006, s. 7.

uyarlamıştır. Varlığın kendi kendisiyle özdeş olması, varlığında kendisine yabancı, kendisi olmayan hiçbir şey olmaması anlamına gelir. Sartre'a göre, özdeşlik ilkesi her varlık alanı için geçerli olan bir kanun değil, yalnızca bu özel alanın yani kendinde-varlık alanının kanunudur.[193] Örneğin bir taş parçası, ne ise o'dur. Taşın varlığı kendi içine kapanık, kendisinden başka bir şey olamayan varlıktır. Bu taş parçasının, farklı bir şekilde olma imkanı yoktur; o ne ise daima o olarak kalacaktır. Varlığın ne ise o olma keyfiyeti yalnızca kendinde-varlık için geçerlidir. İleride ayrıntılı olarak bahsedeceğimiz kendisi-için varlık, bu varlık alanının tamamıyla zıddı bir özelliğe sahip olacaktır. [194]

Kendinde-varlık, kendisi olmayan hiçbir şeyle herhangi bir ilişki içine girmeyen, kendi kendisiyle dolu olan varlıktır. Bu varlık türünün hiçbir varlığa bağlantısı olmadığı gibi, oluş ve zamanlılık gibi özellikleri de taşımaz. Bütün durumlarda değişmez, kendi kendine tam ve yetkin bir varlık olarak oluştan yoksundur. Değişmezliği ve tamlığı ile objelerin cansız dünyasına karşılık gelir. Kendinde- varlık, kendi içinde sınırlı kalma özelliğini taşıyan varlıktır. Bu varlık, kendi içine gömülmüş, kendi kendisi ile yoğrulmuştur. Kendisinden başka bir şey olmak gibi bir imkana sahip olmayan varlıktır. Kendinde- varlık, başkaları ile bağlantı kurmayan, hiçbir çatlağı olmayan ve içine girilmesi imkansız bir granit kitlesi gibidir."[195] Kendisi olmayan hiçbir varlıkla ilişkisi olmaması onu ideal varlık haline getirir. Sartre için, tüm bu özellikleriyle mükemmel olanı ifade eder. Sartre, kendinde-varlığı, "varlık vardır, varlık kendisidir, varlık neyse odur"[196] özellikleriyle özetler. "Varlık, kendisine göre bir yoğunluk ve çokluk gösterir. O tam anlamıyla kendi kendisiyle doludur. Varlık ne ise o'dur ifadesiyle, bunu anlatmış oluruz. O, bütün sentezler içinde en ayrılmaz olanı, sadece kendi kendisiyle sentez olandır. Buradan çıkaracağımız sonuca göre varlık, kendi varlığı içinde soyutlanmıştır; kendisi olmayan hiçbir varlıkla ilişkisi yoktur."[197] Bu sebeple,

---

[193] Roger Reneaux, Çev., Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Ünv. Yayınları, 1994, s. 65.
[194] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 14.
[195] Charles Moeller, ***J.P.Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi,*** Çev., Mehmet Toprak**,** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969, s. 134-135.
[196] J.P.Sartre, ***Being and Nothingness***, İng. Tr. Hazel, E. Barnes, New York: Washington Square Pr, 1971, s. 29.
[197] A.g.e., s. 29.

kendinde-varlık üzerine söylenebilecek pek fazla şey yoktur. Bu varlığı, kendi kendisinde olduğu gibi, öylece kavramak gerekmektedir.

Sartre'a göre, kendinde-varlık ne olanaklı olandan türeyebilir ne de zorunlu olana indirgenebilir.[198] Kendinde-varlık yaratılmamıştır. Fakat aynı zamanda kendi kendisi tarafından da oluşturulmamıştır. Kendinde-varlığın kendi kendisini oluşturması, onun kendi kendisinden önce olmasını gerektirecektir. Sartre'a göre bu mümkün değildir. Fakat varlık, bilinç gibi kendi kendisinin sebebi de değildir. Kendinde-varlık ne Tanrı ne de kendisi tarafından sebeplendirilebilir.[199] Bu sebeple kendinde-varlık kontenjan bir varlıktır. Sartre, "kontenjan" kelimesiyle, varlık söz konusu olduğunda o varlığın kendisinde herhangi bir varolma prensibi taşımadığını kasteder. Kendinde varlığı, ne kendisinden başka bir varlıkla ne de kendisiyle açıklayabiliriz. Sartre'a göre hiçbir şeye dayanmadan varolan bu varlık 'fazladan'(de trop) dır.[200]

Sartre'ın '*Varlık ve Hiçlik'*de bahsettiği bir diğer varlık şekli ise kendisi-için varlıktır. Birincil ilgi alanı insan olan Sartre, çalışmasının büyük bir bölümünü bu varlık şekline ayırmıştır. Çünkü bir bilinç varlığı olan kendisi için-varlık, insanı ifade etmektedir. Kendinde-varlık nasıl cansız ve katı olan nesnel dünyaya karşılık geliyorsa, kendisi için varlık da insan bilincine karşılık gelir. İnsan doğası, diğer kendinde-varlıklarla ortak özelliklere sahip bir varlıktır. İnsan başka herhangi bir şey gibi vardır. O da kendinde-varlık gibi ne kendisiyle ne de kendi dışındaki varlıklarla açıklanabilir. Onun varlık nedeni kendisi ya da kendisi dışındaki fenomenal alan değildir. Fakat onu kendinde-varlıktan ayıran, kendi kendisiyle özdeş olmaması ve bir bilince sahip olmasıdır. Bilinç olmadan, dünya yalnızca vardır, o kendinde-varlıktır ve bu haliyle anlamdan yoksundur. Bilinç, dünyaya anlamını verir. Her şeyden önce dünyadaki kendinde- varlıkları tanımlayan ve onlara bir anlam yükleyen bilinç, kendisini aşarak bu nesnelerle arasına mesafe koyar.[201] Kendinde-varlık, bilincin anlamlandırmasından önce mutlak "saçma"dır.

---

[198] A.g.e., s. 29.
[199] A.g.e., s. 27.
[200] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 19.
[201] Ahmet Cevizci, ***Felsefe Sözlüğü***, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 752.

Bilinç çeşitli anlamlandırmalarla, kendinde-varlığı bu saçmalıktan kurtarmaya çalışır. Bu yüzden, saçma, bilinçsiz varlığın özünde bulunan ve bilincin kavramlaştırmalarından önce ortaya çıkan bir şeydir.[202]

Bilinç, çevresindeki görünüşleri kendisine konu edinir. Bilince ulaşan bu görünüşler fenomenal alanı meydana getirirler. Kendinde-varlık, bilince konu olan bu fenomenal alandan oluşur. Sartre, fenomenolojinin metodunu doğrulayarak, kendinde varlığı kendinde olduğu gibi bilemeyeceğimizi ancak bize göründüğü şekliyle bilebileceğimizi söyler.[203] Kendinde-varlık alanı, ancak bilincin onu kendisine konu edinmesi aracılığıyla üstüne konuşulabilir bir dünya haline gelir. Bu bilincin onları var ettiği anlamına gelmez. Bir masayı düşünelim, bilinç için bir masa olarak görünmesinin nedeni sözcüğün tam anlamıyla insanların ona belli bir anlam vermeleridir. Başka bir deyişle bilinç onu bir masa olarak görünür kılar. Bilinç ile ilişki içinde belli bir anlamı ya da imgelem'i vardır. Fakat bundan bilincin nesneyi yarattığı sonucu çıkmaz. Bilinç onu arka saçma varlığından ayırır ve görünür duruma getirir. Nesne, yadsınamayacak şekilde vardır, ne ise o'dur. Ben onu bilinç ile ilişki içinde öne çıkarırım.[204]

"Bir beyaz kağıda bakıyorum onu görüyorum. Şimdi de kafamı çeviriyorum. Kağıdı görmüyorum artık. Kağıt yaprağı burada değil artık. İmha olmadığını biliyorum, eylemsizliği imha olmaktan koruyor onu. Benim için olmaya son verdi yalnızca. Ama yine de burada işte. Bununla birlikte, biçimi rengi ve konumuyla kağıt yine beliriyor bende; bana belirdiğindeyse, bunun az önce gördüğüm kağıt yaprağı olduğunu da biliyorum kesinlikle. Bu şahsen aynı yaprak mı gerçekten? Hem evet, hem hayır. Şu an bana kendini gösteren yaprak ile az önce gördüğüm yaprak tıpatıp aynı öze sahip. Öz dediğimdeyse, yalnız yapıyı değil bireyselliği de kastediyorum. Çalışma masamda bulunan bu yaprak aynı yaprak kuşkusuz, ama başka bir biçimde var oluyor. Görmüyorum onu, kendiliğimdenliğime bir sınır

---

[202] A.g.e., s. 170.
[203] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 1248.
[204] Frederick Copleston, ***Felsefe Tarihi; Sartre***, Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000, s. 16-17.

olarak kabul ettirmiyor kendini; kendinde var olan eylemsiz bir veri de değil. Tek kelimeyle fiilen var olmuyor, imge olarak var oluyor."[205]

Bu iki varlık ontolojik sıra açısından farklılık gösterirler. Kendinde-varlık, kendisi için-varlıktan önce gelir. Kendinde-varlık görünüşleri ve burada oluşuyla, kendisi için-varlığın bilincini oluşturur. Kendinde-varlık, kendisi için-varlığın ortaya çıkması için bir ön koşuldur. İkinci varlık türü birincisi olmadan anlaşılamaz. Varlığın iki tarzı olan, kendinde-varlık ve kendisi için-varlık, birbirlerinden izole edilmiş, kopuk bir durumda değildirler. Onlar birbirlerini gerektiren varlık durumlarıdırlar.[206]

Kendisi-için varlığın en önemli özelliği, eksik bir yapıya sahip olmasıdır. "Kendisi için-varlık, titrek, kaypak, yarı-saydam ve eksikli bir varlığa sahiptir."[207] Bu varoluş tarzı, daha en baştan beri, kendisiyle hiçbir zaman özdeş olmayacak olan, her zaman başka türlü bir oluşu kapsayan bir varoluştur. Sartre, 'kendisi için var olma' tarzını, "insanlık gerçeği" olarak da adlandırmıştır. Ona göre 'kendisi için var olma' tarzındaki varoluş, "olduğu gibi olmayan ve olmadığı gibi olan" bir varoluştur.[208] Kendisi için varlık, kendinde-varlığın doluluğu ve tamlığı karşısında bir eksiklik hissetmekte ve onun gibi olmak arzusundadır. Kendinde-varlığın saçmalığıyla yüzleşen bilinç ne yaptığını bilemez halde bu saçmalıktan kurtulmaya çabalayacaktır. Kendisi için-varlığın trajikliğini oluşturan da bu durumdur. Bu saçmalık ile karşılaşmak, kendinde-varlığın insana olan kayıtsız gerçekliğiyle eninde sonunda yüzleşmek zorunda olan insanoğlunun kaçınılmaz sonudur.

2.2. Hiçlik

Kendisi için-varlık, kendinde-varlık gibi kendisiyle özdeş ve kendisiyle dopdolu olmadığı için bir eksiklikler varlığıdır. Kendisi için-varlık, ne değilse o'dur, ne ise o değildir. Bilinç, kendisi için- varlığı olduğundan farklı durumlara sürükler

[205] Sartre, İmgelem, s. 8.
[206] Frank Magill, a.g.e., s. 86-91.
[207] İris Murdoch, a.g.e., s. 71.
[208] Margot Fleischer, a.g.e., s. 241.

ve onu olduğu şeyden ayırır. Şu anda olduğu şeyi az sonra aşıp geçeceği için, onun var olduğunu söyleyemeyiz. Sartre, bu sürüklenişi ve ayrılmayı 'hiçlik' olarak tanımlar. Kendinde-varlığın sahip olduğu gibi tam ve değişmez bir gerçeklikten yoksun olan kendisi için-varlık, içinde bir hiçlik barındırır. Sartre'a göre 'hiçlik' bilincin, kendinde-varlığı düşünerek, kendini bu kendinde-varlıktan ayırmasıdır.[209] "Kendisi için-varlığın doğası kendi hiçliğinin bilincinde olmaktır."[210] Kendisi için-varlığın hareketliliğinin ve değişken oluşunun sebebi, varlığının özünde bulunan bu hiçliktir. İnsan, sürekli bir aşma hareketiyle sürekli olduğu şey olmamaya doğru gider. Sartre, insanı kendisiyle hiçliğin dünyaya geldiği varlık olarak tanımlar. Kendinde-varlığın mevcudiyetini ortaya koyan bilinç hiçlikten ibarettir. Kendinde-varlığın bu mevcudiyeti, hiçlik önünde bir mevcudiyettir."[211]

Bilinç, gerektiğinde kendinde dünyayı 'hiçlemek' gibi bir özelliğe sahiptir. 'Hiçlemek' Sartre'ın kendi felsefesine özgü bir terimdir. "Bildiğimiz anlamda olumsuzlamaya karşılık gelmekten çok, bilincin bir nesneye yöneldiği zaman gerçekleştirdiği özel bir olumsuzlama türüdür. Sartre'ın olumsuzlama anlayışı, yönelinen nesneyi kuşatanlarından ayırarak, nesneyi artık o nesne olmayan bir biçimde bilmek anlamına gelir."[212] Sartre'ın 'bilgi' ile neyi kastettiği düşünülürse, 'hiçlik' ve 'hiçleme' kavramları daha iyi anlaşılacaktır. Şu masayı, bu kalemi bilmek, bildiğimiz şeyin şu masa, bu kalem olmadığını, ondan ayrı ve farklı olduğunu, onların dışında bulunduğunu bilmek demektir. Bilmek, bilinen objeyi bir 'hiç' haline getirmek, onu bir 'yokluk örtüsüyle' örtmek demektir. Bu özelliğiyle bilinç, insanın 'ne ise o olmaması, ne değilse o olması' gücüdür. Bilinç, aynı anda kendi kendisi ve objelerle bir arada bulunmak gibi imkansız bir teşebbüs içinde kendisini tüketir. Bu bilinç insana ayırıcı bir özellik yükler; o, bir hiç haline getirdiği bütün objelere aşkındır. Bilinç, kendiliğinden gerçeğe doğru kasıtlı bir hareketten başka bir şey değildir.[213]

---

[209] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 807.
[210] Sartre, ***Being and Nothingness***, s. 86.
[211] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 25-26.
[212] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 1248.
[213] Charles Moeller, a.g.e., s. 131-132.

Bilinç, daima kendisi dışına, kendinde-varlığa doğru atılır. Aynı zamanda, bilincin, kendinde-varlıktan farklı olduğunu, kendinde varlık olmadığını, onu bir hiç haline getirdiğini daima kendisine tasdik ettirmesi gerekir. Bir boşluktan ibaret olan bilinç, kendi bilincine varabilmek için, kendisini sürekli kendinde -varlık üzerinde yansıtması gerekir. Donuk ve kendi içine gömülmüş olan kendinde-varlık ise bilince açılmaz ve onu devamlı aldatır. Kendinde-varlık bilinç için bir tuzaktır. Bilinç, varlığın bu tuzağına düşebilir ve kendine yabancılaşabilir.[214]

Kendisi için-varlığın aşkınlığı, bilinen objeyi yokluk örtüsüyle sarabilme kabiliyetinden kaynaklanır. Bilinç, kendinde- varlığı bilmek, ondan ayrılmak, onu aşmak, insanın olduğu şeyden ayrı olduğunu kavramak demektir. Bu anlamda bilinç, mutlak ve özgürdür. Tanrıya bağlı değildir; çünkü Tanrının varlığı daha ilk baştan kabul edilmemiştir, eşyaya bağlı değildir; çünkü eşyayı da onlardan ayrılmak suretiyle tanır. Kendi kendisine de bağlı değildir; çünkü bilinç tamamen boştur, hiçliktir. Hiçbir şey bilinci, şu veya bu yöne yönlendiremez, dıştan gelen hiçbir şey bilincin içinde bulunmaz. Bilinçte ortaya çıkan bir şey ancak bilinç aracılığıyla anlam kazanabilir. Bilinç, bilinçdışının etkisinden tamamıyla bağımsızdır. Bilinç, saf ve işlenmemiş bir alanda kendi tasarılarını meydana getirir. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* başlığı, bu noktada daha iyi anlaşılmaktadır. Ham ve işlenmemiş 'varlığın' karşısında, bir 'hiçlik' olarak bilinç bulunmaktadır.[215]

Özünün hiçlik olduğunu bilen bilinç varlığı sürekli suretle bu hiçliği aşmaya çalışır. İnsan, nesnelerin kesinliği karşısında hiçliğini taşıyan ve bu hiçliğin bilincinde olan varlıktır. Hiçliğinin bilincinde olan bilinç, bu eksikliği gidermek için hareket halindedir. Sartre hiçliği insani varoluş sahasına dahil etmek istemiştir. İnsan hiçbir zaman kendi başına bir kimlik teşkil etmez. Her zaman bu hiçlik vasıtasıyla kendisinden ayrılır.[216] Sartre'a göre hiçlik, kendisi için-varlığın içine yerleşmiş bir kurt gibidir. İnsan sürekli olarak bu hiçliğin bilinci ile davranır. Bugünü ve yarınında aynı kalmayan, sürekli hareket halinde olan insan, çevresindeki nesneler gibi durağan olamaz. O devamlı olarak, kendisini aşma çabası

---

[214] A.g.e, s. 42.
[215] A.g.e., Dipnot. s. 132-133.
[216] Margot Fleischer, a.g.e., s. 243-244.

içindedir. İnsan varlığının bilincinde bir varlık olarak, kendisine yönelmektedir. Bu bilinçli varlıkta sonsuzca değişme kapasitesi vardır. Onu şimdi olduğu şekliyle tanımlayamayız, çünkü tanımladığımız anda, o başka bir şey olma yoluna girmiştir. İnsanın taşıdığı bilinç, onu daima başka bir şeye götürür. O, sürekli hareket halinde olan, sürekli değişen, bugün olduğunu yarın geride bırakan bir varlıktır. Bilinçli bir özne gelecek önünde duran varlıktır. Bilinç, özgürlük ve geleceğe yönelіştir.

2.3. "Varoluş Özden Önce Gelir"

Kendisi için- varlık, kendinde-varlık'tan farklı olarak kendisiyle özdeş ve tam değildir, geleceğe doğru açıktır. Bu geleceğin açıklığı kişinin seçimleri tarafından doldurulmalıdır. Geleceğin boşluğuyla karşı karşıya kalan kişi korku ve umutsuzluğa kapılır. İnsan doğasının özü, onun henüz belirlenmemiş bir tasarı olmasıdır. O, içerikle doldurulmak durumunda olan, objeye yönelmişlik (intentionalite) formudur.[217] Kendinde- varlığın aksine, kendisi için- varlığın önceden belirlenmiş ve değişmez bir özü yoktur.

Tüm bunlardan hareketle Sartre, varoluşun özden önce geldiği düşüncesine katılır. Çevremizde varolan nesneler, belirli birer öze sahiptirler. Öz bir nesnenin doğasını oluşturan şeydir. Bu nesneler, kendilerine varoluşlarından önce verilen bir öze sahip, belirlenmiş varlıklardır. Sartre bu durumu kağıt keseceği örneğiyle anlatmaktadır. Yazı masasının üzerinde bulunan kağıt keseceğine baktığımızda, fabrikada belirli bir modele göre oluşturulduğunu anlarız. Bunun gibi her türlü eşya için önce yapımcının düşünmüş olduğu bir ide, öz mevcuttur. Fabrika belirlenen bu öze varoluşu katar. Bir yandan kağıt keseceği kavramına, diğer yandan bu kavramla birleşen bir üretim tekniğine başvurulur. Sartre'a göre neye yarayacağını bilmeden kağıt keseceği yapmaya kalkışan bir kimse tasarlanamaz. Kağıt keseceğinin özü, onun varlaşmasından önce gelir. Bu sebeple nesneler için özün varoluştan önce geldiğini söyleyebiliriz. Fakat bu yalnızca insan dışındaki varlıklar için açıklayıcıdır. İnsan her şeyden önce yalnızca buradadır.[218] 'Varoluş özden önce

[217] Alasdair MacIntyre, a.g.e., s. 38-39.
[218] Sartre, ***Varoluşçuluk,*** s. 35-36.

gelir' teması, insanların kendi kimliklerini kabullenmekten çok, kendilerine bir kimlik yaratan, kendi kendilerini tanımlayan varlıklar olduğu anlamına gelir. İnsan olduğu kişiden tamamıyla kendisi sorumludur çünkü kendinden yarattığının ötesinde bir varlık değildir. Sartre bu şekilde, özcü ve determinist düşünceye karşı çıkarak özgürlüğü varoluşun ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir.[219]

İnsan kendisinden önceki bir varlık tarafından, herhangi bir insan türü ya da Tanrı tarafından belirlenmiş değildir. İnsan ilk önce ve daima, kendi varoluşu doğrultusunda belirlenir. Öncelikle insan vardır; önce dünyaya gelir, var olur daha sonra tanımlanıp belirlenir ve özünü ortaya çıkarır.

"İnsan var olur önce. Bir geleceğe atılan ve bu atılımın bilincine varan bir varlık olarak ortaya çıkar. Bir yosun, bir karnabahar ya da çürümüş bir nesne değildir o; öznel olarak kendini yaşayan bir tasarıdır. Bu tasarıdan önce anlaşılacak hiçbir şey yoktur. Gökyüzünde hiçbir şey anlaşılmaz ondan önce. İnsan, nasıl olmayı tasarladıysa öyle olacaktır. Olmak isteyeceği şey değil, tasarlayacağı şey yani. İstemek deyince bilinçli bir kararı anlıyoruz biz; aramızdan birçokları için kendi kendine oluştan sonra gelir bu. Bir partiye gitmek, bir kitap yazmak ya da evlenmek isteyebilirim; ama bütün bunlar irade denen şeyden daha köklü, daha kendinden bir seçmenin ifadesidir."[220]

Sartre'a göre kavrayacak ve anlayacak bir Tanrı olmadığı için, insan doğası diye bir şey olmaz. İnsan doğası diye bir şey yoktur, insan kendini nasıl yapıyorsa öyledir. Yani öncelikle insan vardır, onun şu ya da bu biçimde olması sonra gelir. İnsan yalnız kendini anladığı gibi değil aynı zamanda olmak istediği gibidir. Sartre ve bu düşünceyi paylaşan diğer varoluşçular, bu düşünceleri ile on yedinci yüzyıl klasik felsefesinden ayrılırlar. Klasik felsefeye göre, insanın özü Tanrı onu yaratmadan belirlenmiştir. Bu durumu sanatçının eserini yaratmadan önce, zihninde onu canlandırmasıyla örneklendirebiliriz. On sekizinci yüzyıl felsefesinde de aynı

[219] Ronald Aranson, a.g.e., s. 56.
[220] A.g.e., s. 40.

Tanrı inancı felsefe üzerindeki etkisini korumuştur. Tanrıtanımaz varoluşçuluk ise Tanrı yoktur diyerek Tanrısızlığın bütün sonuçlarını üstlenmiştir.[221]

"Tanrının olmaması çok sıkıntılı bir durum yaratır. Tanrı ortadan kaldırılınca, kavradığımız evrendeki değerleri bulmak olanağı da ortadan kalkar. Bizim adımıza iyi düşünecek sonsuz ve yeterli bir bilinç (yani Tanrı) olmadığından 'iyi' diye, önsel bir şey de varolamaz. Çünkü iyinin varolduğu ve kişinin dürüst olması, yalan söylememesi gerektiği hiçbir yerde yazılı değildir. Biz ancak insanların var olduğu bir ortamda yaşarız artık." [222] Sartre, bu noktada Dostoyevski'nin "Tanrı olmasaydı her şey mübah olurdu!" düşüncesine katılmaktadır. Çünkü eğer Tanrı yoksa, yaptıklarımızı haklı veya haksız gösterecek değerler ve buyurular da olamaz. Bizi haklı ve suçsuz kılacak şeyler yoktur. İnsan, yalnız ve özürsüz kalmıştır.

Nitekim, Sartre ortaya koyduğu bu insan durumunun, umutsuzluktan başka bir şey getirmeyeceği gerekçesiyle çağdaşları tarafından eleştirilmiştir. Ona göre, ortaya atılan bu eleştiriler oldukça yersizdir. Varoluşçuluk, insanı asla umutsuzluğa düşürmeye çalışmaz. Varoluşçuluğun amacı Tanrının yokluğunu ispatlamakla uğraşmaz. Sorun Tanrının varlığı sorunundan çok insanın varlığı sorunudur. İnsan kendi özünü elde etmeli ve hiçbir şeyin, Tanrının varlığını gösteren en değerli kanıtın bile kişiyi kendi benliğinden kurtaramayacağını bilmelidir. Bu anlamda varoluşçuluk bir kötümserlikten çok bir iyimserlik ve eylem öğretisidir.[223]

2.4. Özgürlük

Tanrının yokluğuyla karşı karşıya kalan insan, artık yazgısız, belirlenmemiş ve yalnızdır. İnsan kendisini tanrısız, değersiz, özsüz olarak duyumsar. Tanrının yokluğuyla beraber, o güne dek oluşmuş olan bazı geleneksel değerler de yıkılır. İnsan artık, değerlerden ve toplumsal kurallardan soyutlanmıştır. Bu durumda insan, özünü kendisi yaratmaya başlar. O, özü varoluşundan sonra gelen bir varlıktır.

[221]A.g.e., s. 102.
[222] Sartre, a.g.e., s. 47.
[223] A.g.e., s. 76.

İnsan, kendi varlık yapısını, özgür seçimleri ve iradesiyle oluşturarak varoluşunu meydana getirir. Sartre'a göre insan kendini yoktan var etmez; birçok seçim ve karar aracılığıyla kendi özünü oluşturur. İnsan varoluşunu gerçekleştirebilmesi için gerekli olan özgürlüğü taşır. Sartre'ın düşüncesi, "gittikçe hayatın dış kanunlarından kurtulan ve tamamıyla kişisel sorumluluğu benimseyen Yirminci Yüzyıl insanını ifade eder."[224]

"İnsan istemese bile özgür olmaya mahkum bir varlıktır. Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur. Varoluşçu tutkunun gücüne inanmaz. Güzel bir tutkunun coşkun bir sel gibi insanı bir takım kaçınılmaz edimlere sürükleyeceğini düşünmez. Kötü edimler için bir özür kaynağı saymaz tutkuyu. Ancak şunu düşünür bu konuda: İnsan kendi tutkusundan sorumludur. Varoluşçu; insanın kendisine yeryüzünde yol gösterecek, önceden verilmiş bir işaret olduğunu düşünmez. Her insanın bu işareti canının isteyeceği gibi yorumlayacağını bilir de ondan."[225]

İnsanın, insan olmaktan dolayı sahip olduğu en belirleyici özelliği özgürlüğüdür. Sartre'a göre "insan içinde bulunduğu halin koşullarına bağlı olmakla birlikte, basite indirilmeyecek bir varlıktır; onun önceden kestirilemeyen, olanaklar halinde olan bir yanı vardır. İnsanın bu yanı, özgürlükten başka bir şey değildir. Özgürlük, ne insan tabiatının fizik üstü bir gücü, ne her istediğini yapma özgürlüğü, ne de zindanda bile elimizden alınamayan bir iç sığınaktır."[226] Burada sözü edilen özgürlük insan tabiatına bağlı bir özellik değil, insan tabiatının kendisidir. İnsanın varlığı ve özgürlüğü arasında hiçbir fark yoktur.[227] Sartre, doğuştan gelen niteliklerini ve özgürlüğü ortadan kaldırabilecek nesnel doğrulukları kabul etmez. İnsanın bütün niteliklerini özgür eylemleriyle gerçekleştirdiğine inanır. Önceden hiçbir düzen ve varlık verilmemiş olan insan, kendi gerçekliğini eylemleriyle, bir şeyler yaparak gerçekleştirebilir. İnsanın eylemi, tüm olanaklarını kendisinde

---

[224] Charles Moeller, a.g.e., s . 90.
[225] Sartre, a.g.e., s. 48.
[226] J.P.Sartre, ***Denemeler***, s. 69.
[227] Frank Magill, a.g.e., s. 88.

toplayan bir temel ilke olarak çıkar karşımıza. İnsan ancak kendi olanaklarını gerçekleştirdiği sürece varlığını sürdürebilir. Bu süreç içinde insan, iyi ya da kötü sonsuz sayıdaki eylemde bulunacaktır. "Varoluş, sürekli ve erişilmez bir yükseliştir, kendini aşmadır. Bu durum yalnız özgür bir seçmeyle gerçekleşir."[228]

Sartre için seçim önemli bir kavramdır. İnsanı seçmeye yönlendiren şey ise içinde taşıdığı özgürlük duygusudur. İnsan her zaman karar vermek ve seçim yapmak zorundadır. Sartre'a göre bir anlamda seçmek elimizdedir, ne istersek seçebiliriz; elimizde olmayan seçmemektir. Seçmemeyi seçmek bile bir seçim olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer durum bu ise, insan kendini ve dolayısıyla başkalarını ilgilendiren seçimler yapmak ve bunun sorumluluğunu taşımak zorundadır.[229] Sartre'ın *Özgürlüğün Yolları* adlı eserinde, Daniel, içinde yaşadığı ortama göre anormal bir hayat tarzı olan homoseksüelliği bile bile seçmiştir. Bu seçiminde bilinç dışı baskıların, komplekslerin, ve içten gelen karanlık eğilimlerin hiçbir rolü yoktur. Son sözü söyleyen daima bilinçli, ben'dir.[230] Fakat burada sözü edilen seçim ve özgürlük, insanın her istediğini yapabileceği anlamına gelmez. Özgür olmak, kendi başına kararlar alabilmek, aldığı kararları uygulayabilmek ve kararlarının sorumluluğunu üstlenebilmektir. Sartre özgürlük ve sorumluluk ilişkisini *Denemeler*'de şu şekilde anlatmıştır;

"İnsan özgürdür, yapacağını daima seçer; başkası karşısında özgürdür, başkası da sizin karşınızda özgürdür: bu kurama çok basit felsefe kitaplarında rastlanır ve ben de onu özgürlüğümü tanımlamak için aklımda tutmuştum, ama benim gerçekten söylemek istediğime yetmiyordu. Benim söylemek istediğim, insanın kendinden sorumlu olduğuydu, hatta eylemler kendinin dışında bir şey tarafından dürtüklenmiş de olsa… Her eylem bir takım alışkanlıkları benimsenmiş düşünceleri, simgeleri beraberinde getirir ve öte yandan bizim en derin yerlerimizden çıkıp gelen ve bizim ilk özgürlüğümüzle ilgili bir şey taşır."[231]

---

[228] Talip Karakaya, ***J.P.Sartre ve Varoluşçuluk***, s. 65.
[229] Sartre, ***Varoluşçuluk,*** s. 65.
[230] Charles Moeller, a.g.e., s. 44.
[231] Sartre, ***Denemeler***, s. 69-70.

Sartre'a göre varoluşçuluğun ilk işi her insanı kendi varlığına kavuşturmak, varlığının sorumluluğunu omuzlarına yüklemektir. Ancak Sartre'ın anlattığı şekliyle sorumluluk, bireysel bir sorumluluk değil, bütün insanları kapsayan tümel bir sorumluluktur. Özgürlüğü istediğimizde, onun tamamen başkalarının özgürlüğüne, başkalarının özgürlüğünün de bizimkine bağlı olduğunu anlarız. "*Benim varoluşum başkasının varoluşunu da üstüne alır; benim varoluşum başkası için, başkasının varoluşu da benim içindir.*"[232] Sartre'a göre insan kendi özgürlüğüyle birlikte başkalarının özgürlüğünü de gözetmek zorundadır. Çünkü başkalarının özgürlüğünü gözetmediğim sürece kendi özgürlüğümü de gözetemem. İnsan yalnızca kendi özgürlüğünün değil diğer insanlarında özgürlüğünün bilincine varır. İnsan, toplum içinde yaşayan sosyal bir varlık olarak sadece kendine karşı değil diğer insanlara karşı da sorumluluk taşır. İnsan seçimleriyle diğer insanları da bağlar. Sartre'a göre bu tümel bir sorumluluktur.[233]

Sartre bu durumu evlenmek isteyen bir insanın durumuyla örnekler; Bir kişi evlenmek ya da çocuk sahibi olmak istiyor olabilir. Bu istek kişinin durumundan, tutkusundan ya da isteğinden doğabilir ve ilk bakışta oldukça kişisel bir seçim gibi görünebilir. Ancak kişi bu isteğiyle yalnızca kendini değil tüm insanlığı bağlamış oluyor. Bütün insanlığa tekli-evlenme (monogamie) yoluna sokmaya, bağlamaya çalışmış olur. Aynı şekilde Hristiyan sendikasına girmeyi seçen bir işçi tüm insanlığı, 'insana düşen, alın yazısına katlanmaktır' düşüncesine bağlamaya çalışmış olur. Kişi seçimleriyle belirli bir insan tasarısı kurar yani kendisini seçerken gerçekte 'insan'ı seçer. Dolayısıyla yalnızca kendinden değil, tüm insanlıktan sorumlu bir duruma gelir.[234]

Fakat Sartre'ın özgürlük anlayışına göre, içinde bulunduğum durumda istediğim her şeyi koşulsuz bir şekilde seçebilmem mümkün değildir. Kişisel tarihimdeki seçimlerim, kimi olanakları benim için olanak olmaktan çıkarabilir. Bu durumda önceki seçimlerim, bundan sonraki seçimlerimin ne türden seçimler olacağı konusunda bağlayıcı bir özellik kazanmıştır. Geçen yıllarda yaptığım

---

[232] Sartre, ***Being and Nothingness***, s. 49.
[233] Sartre, ***Varoluşçuluk***., s. 70
[234] A.g.e., s. 42.

seçimler doğrultusunda, kendime yaratmış olduğum bir karakter vardır. Her zaman içinse, bu karakterin dışına çıkarak seçimler yapmam mümkün olmayabilir. Bu sebeple Sartre'a göre, insanın geçmişinde yaptığı seçimler, geleceğinde yapacağı seçimleri yansıtan bir varoluş aynası gibidir.[235] İnsan birçok zaman, seçmediği belirlenmiş bir durum içinde de olabilir. Örneğin, doğmayı ya da nasıl görünüşte bir insan olacağımızı kendimiz belirlemeyiz. Bu durumda vücudum ve geçmişim, özgürlüğümü sınırlandırmış gibi görünür. Ancak özgürlük geleceğe doğru belirlenmemiş her durumu aşmadır. Vücudumu, geçmişimi reddebilir ya da kabul edebilirim, fakat bundan sonra yapacağım her türlü eylem benim sorumluğum altındadır.[236] Bir adamın homoseksüel, garson ya da dönek olmasıyla altı ayak boyunda ya da sarışın olması bambaşka şeylerdir. Sorun'un özü, olabilirlik, seçme ve karar gibi sözcüklerle sunulmuştur. Eğer altı ayak boyundaysam söylenecek pek fazla şey yoktur. Bir masanın, sözgelimi iki ayak yüksekliğinde oluşundan daha az bir gerçek değildir. Fakat bir dönek ya da garson olmak başkadır, her an yeni bir karara dayanır.[237] Bu durumlar tamamıyla benim seçimim ve kararımla oluşmuştur. Bu yüzden seçim ve seçimlerimin sorumluluğunu üstlenmenin, Sartre felsefesinde önemli bir yeri vardır. İnsan eylemleriyle kendi varoluşunu ortaya koyabilen bir canlıdır. İnsan şu andaki eylemleriyle varoluşunu ortaya koymanın yanı sıra tasarılarıyla geleceğe doğru yönelme sorumluluğunu da kendinde taşır.

"Kişi, tek başına bırakılmışlık içinde, kararını ancak kendisi verecektir. Buna 'insancılık' diyoruz, çünkü insanoğluna bununla, kendi içine kapanarak ve başkalarından koparak değil; ancak dışında bir amaca yönelerek varlığını gerçekleştireceğini göstermiş oluyoruz. Ona gösteriyoruz ki: Ancak şu kurtuluş ya da bu iş için çalışmakla, yani eylemle kendisini insancıl bir varlık olarak kuracaktır."[238]

Sartre'a göre son sözü söyleyen daima öznedir. O, bilinç dışı zihin kavramını tamamen reddederek, başka bir kavram ileriye sürer. Sartre'ın ileriye sürdüğü bu

---

[235] Sarp Erk Ulaş, a.g.e. , s. 1249-50.
[236] Roger Reneaux, a.g.e., s. 71.
[237] Walter Kaufman, ***Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk***, Çev., Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, a.g.e., s. 49.
[238] Sartre, ***Varoluşçuluk***, s. 75.

kavram, insanın kendi kendisini bilinçli bir şekilde ve iyice düşünmeden aldatması anlamına gelen *kötü niyet* kavramıdır. Özgürlük ve buna bağlı olarak yaşanan sorumluluk duygusunun insana vermiş olduğu kaygı, kötü niyeti meydana getirir. Kötü niyetli kimse, gerçeği başkalarından saklayan bir yalancı gibi, gerçeği kendisinden saklamaya çalışır. Kötü niyet dışarıdan gelmez, tamamen bilincin kendi kendisini etkilemesiyle oluşur. Sartre, bu durumu kendisiyle flört etmek isteyen bir erkeğin, teklifine rıza gösterip göstermemeyi düşünen evli bir kadınla örnekler. "Kadın, erkeğin niyetini bilmektedir ve kısa bir zaman içinde onun da bir cevap vermesi gerekecektir. Erkeğin uzattığı ele, elini uzatırsa onu umutlandıracak, elini çekerse belki de onunla gelecekte bir bağlantı kurması imkansız hale gelecektir. Kararını vermek için çok fazla zaman yoktur ve burada kötü niyet devreye girer. Kadın elini erkeğin ellerine terk ettiğinde, tam olarak bunun bilincinde değildir. İç dünyasının aydınlandığını ve ruhunun bedeninden ayrıldığını duyumsar. Böylece kendini bir eşya- bir obje daha doğrusu kendinde bir varlığa çevirmiştir. Eli, erkeği ne kabul eden ne de karşı duran bir eşyaya döner. Kendisi-içinden kaçarak, özgürlüğünü ve karar verme sorumluluğunu kaybeder."[239] Sartre'a göre kötü niyet; "düşünümden az ya da çok bilinçli olarak kaçınmak; dünyanın düşünülmeden fark edilmiş rengi ve anlamı içine gömülmek; duygusal bir yargıya takılıp kalmak ve onun üzerinde ısrar etmek; ya da bir başkasının verdiği değerin sonucu olan iç rahatlığıyla yetinmek istemektir."[240]

'Kötü niyet'in ortaya çıkışındaki en önemli sebep insanın özgürlüğünden ve sorumluluğundan korkarak, ondan kaçmaya çalışmasıdır. İnsan bu şekilde, varoluşunun sorumluluğundan kurtulacağını düşünerek kendisini kandırır. İnsanın kaçışı her şeyden önce kendi varlığından bir kaçıştır. Kendi kendisiyle özdeş ve değişmez olan kendinde-varlıkla birleşmek ister. Özgürlükten, sorumluluktan, hiçlikten kaçan insanın içindeki istek, kendinde-varlık haline gelebilmek ve içindeki boşluğu kapatabilmektir.[241] İnsanın aradığı, ulaşmayı arzuladığı şey, hem nesnelerin sağlamlığını ve değişmezliğini (kendinde-varlığa) hem de bilincin saydamlığı aynı anda taşıyabilmektir. Ancak Sartre'a göre bu imkansız bir sentezdir.

239 Frank Magill, a.g.e., s. 89-90.
240 Iris Murdoch, a.g.e., s. 71-72.
241 A.g.e., s. 91.

Çünkü kendinde-varlık ve kendisi için-varlık arasında meydana gelen tarifi imkansız bu sentez, Tanrı'dan başka bir şey değildir. Bu iki varlık türünün birleşip bütünleşmesi anlamına gelen Tanrı, birbirine indirgenemeyen iki varlık alanının birleşmesini ifade ettiği için çelişiktir. Böyle bir bütünlük hiçbir zaman meydana gelmeyecektir. İnsan sürekli bu istek peşinde koşan, 'Tanrı olmayı özleyen' varlıktır. Bu imkansız birleşme isteği bilincin talihsizliğini meydana getirir. Bilincin tamlığa erişme isteği sürekli olarak onu rahatsız eder. Tanrı kavramı bir çelişme olduğu için, insanın çabası boşuna bir çabadır. [242]

Kendi kendisini sürekli bir yeniden yaratma durumunda olan insan, bir varoluş olarak, kendisini bir anda terkedilmiş olarak bulur ve umutsuzluğa düşer. İnsan kendisini tüm özgürlüğü ve sorumluluğu içinde, tek başına bırakılmış hisseder. İnsan bu durumda geçmişe dönemez, geleceğe güvenemez ve şimdi'nin kendisi için boş bir imkan olduğunu düşünür. Bu nedenle insan, kendisini saçma bir dünya içinde hisseder. Kendinde-varlık olarak adlandırdığımız bu varlık türü, sebepsiz, izahsız ve "saçma"dır. Saçma, hayata ve dünyaya yakıştırılabilecek yegane vasıftır. Doğmak, yaşamak, ölmek ve eylemde bulunmak saçma'dır.[243] Sartre'a göre insan dünya içinde, sebepsiz olarak mevcuttur. Sartre insanın bu durumuna onun suniliği (facticité) adını verir.[244] İnsan, yokluk tarafından dünyanın herhangi bir yerine atılmış ve terk edilmiştir. Bunun ötesinde bir insan durumu yoktur. Salt bir yalnızlığa mahkum olan insan, her an ölüme ve yokluğa doğru gitmektedir. İnsan, 'saçma' dünya karşısında endişe içindedir. İnsan dünyanın bu saçma ve fazladan varlığı karşısında yoğun bir bulantı ve tiksinti duygusuna kapılır. Saçma düşüncesi, Camus'de bilinç ile dünya arasındaki kopuşu ifade ederek insanda bir isyana sebep olurken, Sartre da insanı tiksinti ve bulantı ile yüz yüze bırakır. İnsan tüm özgürlüğü ve sorumluluğuyla, dünyanın sebepsiz ve saçma varlığıyla karşı karşıyadır.

Sartre'a göre insanın kendi özgür varlığının farkına varması ızdıraplı bir süreçtir. Bu anlamda insanın hissettiği acı ve ızdırap, özgürlük bilincinin öznel

---

[242] A.g.e., s. 71-75.
[243] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 753.
[244] Charles Moeller, a.g.e., s. 47.

yapısıdır.[245] İnsanın kendi özgürlüğünün bilincine sıkıntı ile varır. Sıkıntı aracılığıyla özgürlük kendini açığa çıkarır. Buna göre hiçlik, özgürlük ve sıkıntı iç içe geçmiş kavramlardır. Bunlar insan varlığının ayırt edici özellikleridir. Varlığın aranması yokluğun tanınmasına, yokluk özgürlüğe, özgürlük kötü niyete, kötü niyet bilincin varlık yönündeki hareketine yol açar.[246] İnsan özgürlüğünün bilincine vardığımız anda kendini kötü niyetin pençesinden kurtarmış olur. İnsanın büyüklüğünü meydana getiren şey ise, bu saçma dünya içindeki yokoluşunu durdurabilmesi, ona bir anlam yükleyebilmesidir. İnsanın gerçek görevi bu alın yazısını kabul ederek, her an kendisini seçmesi ve yaratması, her şeyden önce varlığını tasdik ederek, ona uyum göstermesidir. Ancak bu şekilde, gerçek benliğini ve manevi alın yazısını bu dünyada gerçekleştirebilir. İnsan hayatı, bir anlam kazanma edimi olarak tarif edilebilir.[247] İnsan, hiçbir destek ve hiçbir yardım olmadan, her an insanı yaratmaya mahkumdur. İnsanın bağlanacağı hiçbir manevi değer ve ona dışarıdan zorla kabul ettirilecek inanç olmadığı için tek gerçek eylemdir. İnsan eylemlerinin toplamından ibarettir.

---

[245] Sartre, ***Being and Nothingless***, s. 33.
[246] Frank Magill, a.g.e., s. 89.
[247] Charles Moeller, a.g.e., s. 47-48.

3. SARTRE'IN 'BULANTI' ADLI ROMANINDA SAÇMA DENEYİMİ

3.1. Edebi ve Felsefi Bir Eser Olarak 'Bulantı'

Bulantı, Sartre'ın bütün felsefi düşünce ve yönelimlerini, yaşamdan örneklerle dile getirdiği ilk ve en önemli romanıdır. *Bulantı*'nın önemi bir roman olmasına karşın, her sayfasında felsefi bir bilinç taşıması ve felsefi düşünüşten hiçbir zaman ayrılmamasıdır. *Bulantı'*nın, Fransız romanı tarihinde, *Yeni Roman* akımının hemen öncesinde, türünün gelenekselle bağlarının koparıldığı ilk yapıt olması nedeniyle önemli bir yeri vardır. "Dünyanın kendiliğinden bir anlamı olmadığının bilincinde, ancak burjuvazinin tutucu dönemindeki kültür ürünlerinin anlamsızlığına düşmeden yazılmıştır."[248]

Roman, Orta Avrupa, Kuzey Afrika ve Uzak doğuda yolculuklar yaptıktan sonra, Marki de Rollebon hakkındaki tarihsel araştırmalarını tamamlamak üzere Bouville'e yerleşen Antonie Roquentin'in nesnelerle olan ilişkisindeki değişimi fark etmesi ve bunun sonucu hissettiği bulantı duygusunu anlamlandırma çabasını konu edinir. Değişimin sebep olduğu bulantı duygusu, yerini adım adım varoluşun gizlerine bırakır. Her ne kadar Roquentin'in deneyimleri ve hissettiği bulantı duygusu, metafizik bir özellik taşısa da roman, "metafizik bir imgeden çok, bu metafizik imgeden yararlanan felsefi bir çözümlemedir."[249] Roquentin her şeyden önce düşünümcü ve çözümleyici bir karakterdir. Etrafındaki nesnelere olan bakışındaki değişimi, kendi benliğini, varoluşunun ve dünyanın saçmalığını çözümlemeye yönelik bir çabadır. Roman, Roquentin'in bulantı duymasına ve dünyanın saçmalığını keşfetmesine sebep olan fazladanlık, olumsallık, zaman, insanın kendine olan yabancılığı, hiçlik ve ölüm gibi konuları ele alır.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te ele aldığı temel felsefi düşünceleri kitabın kahramanı Antonie Roquentin'in deneyimleri aracılığıyla okuyucuya

---

248 Ekrem Aksoy, ***İleri Sanayi Toplumu İnsanının Romanı***, Frankafoni, Sayı: 18, Ankara, 2006,s. 74.
249 Iris Murdoch, a.g.e., s. 22.

duyumsatmaktadır. Sartre, böyle bir yaşantıyı anlatmak için Roquentin'in hayatından küçük bir kesiti bize sunmuştur. *Bulantı* romanı, yalın, soğukkanlı ve zaman zaman insanların içinde rahatsızlık uyandıran anlatımıyla ilgi çeker. Bu anlatım öncelikle dünyadaki insanın durumunu apaçık ortaya sermeyi amaçlar. *Bulantı* her ne kadar Sartre'ın felsefi düşüncelerini içerse de, yine de onu tezli roman saymak tartışılabilir. Sartre, *Bulantı'*da öne sürdüğü felsefi tezleri ispatlamaktansa göstermeyi tercih eder. *Bulantı*, düşünsel bir tezi doğrulamak amacıyla değil, yaşanmış bir deneyimi anlatmak amacıyla yazılmıştır. Roquentin, saçma dünyada yaşayan insanlardan yalnızca bir tanesidir. Romanın okuyucuyu biraz olsun rahatsız etmesinin sebebi de budur. Sartre'ın, gözlerimizin önüne serdiği yaşantı, zorunluluğun ve mutlak gerçekliğin olmadığı saçma dünyada yaşayan Roquentin gibi birçok insanın yaşantısıdır. Romanı okuyanlar tıpkı Roquentin gibi bir yaşantılarında bir zorunluluk olmasını, kendi hayatlarının da bir sanat eserinin, bir heykelin yerleşik biçimi taşımasını isterler.[250]

Bulantı romanı her şeyden önce, bireyin toplumda önemsizleşmesi ve bireysel insanın giderek yok olması sonucu ortaya çıkan değişikliklerin yer aldığı bir romandır. Bu sebeple, romanın kahramanının en belirgin özellikleri parçalanmışlık ve yalnızlıktır. Bunlar tek bir kişinin deneyimlerinden çok genel bir insanlık durumunu ifade eder. Roquentin, iki savaş arası dönemde yaşamış, sanayileşmenin yaratıp biçimlendirdiği, dış dünyayla ve diğer insanlarla sağlıklı ilişkiler kuramayan bireylerden yalnızca bir tanesidir. Çünkü "Sartre da, bilincin başına inen bu bela, bu içli umutsuzluk, varoluşsal öznenin temelini kuran amaçsız ve bir nedene dayanmayan varoluşun bu acıklı oyunu, gerileme dönemindeki burjuva toplumunun yalnız kalan insanının dramını anlatır."[251] Roquentin diğer insanlar kadar Sartre'ı da temsil etmektedir. Sartre, romanında kendi hayatından örnekler vermiştir. Sartre, eserin kendi yaşamıyla olan ilgisini şu şekilde dile getirir; *"Roquentin idim, hiç acımadan onda kendi yaşamımın dolaplarını ortaya koyuyordum; ama aynı*

---

[250] Geaton Picon, ***Jean Paul Sartre***, İçinde, Sartre, Varoluşçuluk, Çev., Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 112.
[251] Paul Foulquie, a.g.e., s. 91.

zamanda seçilmiş kişi, cehennem yıllarının yazarı, kendi öz hücre kansuyum üzerine çevrilmiş cam ve çelikten yapılmış fotomikroskop, yani 'ben' idim."[252]

Iris Murdoch'a göre bu eser, sadece metafizik bir konuyu kısaca açıklayan bir yazı olmanın ötesinde çeşitli yanları kendisinde barındıran bir eserdir. Metafizik bir şüpheyi dile getirip, bunu çağdaş kavramlar aracılığı ile çözümlemekle birlikte düşüncenin fenomenolojisi üzerine yazılmış ve bilgi problemini konu edinmiş bir denemedir. Romanı ilgi çekici ve farklı kılan ise Sartre'ın kullandığı güçlü imgeler ve tasvirlerdir. Bulantı duygusu üzerine yaptığı uzun tasvirler kimi zaman şiirsel bir nitelik kazanırken kimi zaman bizi gerçekle yüzleştiren rahatsız edici bir niteliğe bürünür. Sartre aynı anda, bir fenomenoloğun ve bir şairin nesnelere olan bakışının özelliklerini taşımaktadır.[253]

3.2. 'Bulantı' Kavramı

Sartre, romanın başlığı olan 'bulantı' kavramını, insanın varlık karşısındaki trajik yüzünü açığa vuran bir duygu olarak tasvir eder. 'Bulantı', Roquentin'in varlığının olumsallığı ve kendisini çevreleyen boşlukla karşılaşması sonucu hissettiği duygudur. 'Bulantı', romanda Roquentin'in tecrübe ettiği bir duygu olmasıyla beraber, önceki bölümde üzerinde durduğumuz Sartre'ın fenomenolojik ontolojisiyle yakından ilgilidir. 'Bulantı', kendinde-varlık ile kendisi için-varlığın analizlerinin bir sonucu ve yaşantısal bir durum olarak belirir.[254] Önceki bölümde ayrıntılı olarak incelediğimiz bu iki varlık türünün özelliklerini kısaca hatırlayacak olursak; kendinde-varlık, kendi kendisiyle dolu olan, başka hiçbir varlıkla ilişkisi olmayan ve 'ne ise o' kalan varlıktır. Bu varlık türü ne mümkünden çıkar ne de zorunlu olana bağlanır. Yaratılmamış ve nedensiz olan bu varlık fazladan ve saçmadır. Kendisi için varlık ise kendinde-varlıktan farklı olarak 'olmadığı şey olan ve olduğu şey olmayandır.' Bilince karşılık gelen bu varlık türü, bilincin içinde hiçbir şey olmaması ve diğer varlıklara kasıtlı olarak yönelmesiyle hiçlik olarak

---

[252] Sartre, ***Sözcükler***, Çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1989, s. 189.
[253] Iris Murdoch, a.g.e., s. 14-21.
[254] Ali Osman Gündoğan, ***Felsefe Ansiklobedisi***, Editör: Ahmet Cevizci, Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2004. Cilt: 2, s. 882.

tasvir edilir. Kendinde-varlığın doluluğuna karşı tam bir eksiklikler varlığı olan kendisi için-varlık, bu eksikliğini tamamlamak için kendisi dışındaki varlıklara yönelmek ve onlarla özdeşleşmek isteğindedir. Kendisi için-varlığın bu isteğinin gerçekleşmesi mümkün değildir. Kendisi için-varlığın, kendisini kendi dışında yabancı bir varlıkta gerçekleştirmesi kendisine yabancılaşması anlamına gelir. Onun istediği mümkün olmayan birleşme Tanrı olmak demektir. Oysa Sartre'da Tanrı fikri çelişiktir. Kendi-başına varlıkla karşılaşarak bu birleşmeyi gerçekleştiremeyen kendisi için-varlık bulantı duygusuna kapılır. Bu duygu onun gerçeklikle yüzleşmesinin ilk işaretidir. Kendinde-varlık, onun için yalnızca bir tuzaktır ve onu aldatmak ister.[255] *Bulantı* romanının kahramanı Roquentin de saçma ve yabancı kendinde-varlıkla karşılaşmasında böyle bir duyguyu yaşamaktadır. Roquentin'in kapıldığı bulantı geçici bir duygu değil, onu varoluşun gerçekleriyle yüzleştiren bir araç olarak karşımıza çıkmaktadır. Roquentin de kısa bir süre içinde bulantının hayatının bir parçası olduğu anlar ve bu durumu şu şekilde dile getirir;

"Bir hal oldu bana, bundan şüphe edemem artık. Olağan bir kesinlikle, apaçık olarak değil de bir hastalık gibi geliverdi. Sinsi sinsi, yavaş yavaş yerleşiverdi içime. Kendimi az-buçuk acayip, az-buçuk sıkıntılı hissettim, hepsi bu kadar. Bir kere de yerine yerleşince kımıldamadı artık. Sessiz ve rahat, öylece durdu, ben de bir şeyim olmadığına, boşuna telaşlandığıma inandım. Şimdiyse genişlemeye, yayılmaya başlıyor."[256]

Varoluşçu felsefenin temel kavramlarından biri olan 'bulantı', bir yandan insanın içinden çıkmış olduğu hiçlik ve yönelmiş olduğu belirsiz gelecek karşısında duyduğu tedirginliği dile getirirken diğer yandan insan yaşamının özünü, insanın yaşamak zorunda olduğu sıkıntı halini gözler önüne serer. Bir başka değişle 'bulantı', insanı dünyaya fırlatılmışlığı ile yüz yüze getirerek sıkıntılı bir ruh hali içine sokan olumsuz bir kavram olmanın yanı sıra insanın bu durumun farkına vararak varoluşunu keşfetmesini sağlayan olumlu bir kavram olarak da karşımıza çıkar. Bu kavram, felsefe tarihinde her ne kadar Sartre'ın ismiyle anılsa da birçok filozofun farklı isimler altında ele aldığı bir ruh durumunu ifade eder. Kierkegaard

---

[255] A.g.e., s. 883-884.
[256] Sartre, ***Bulantı,*** Çev: Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967, s. 9.

ve Heidegger'de 'bulantı'ya benzer bir duruma, iç sıkıntısı(angst) adı altında rastlarız. Onlar için de bu durum, insanın ya da varoluşun kendisini çepeçevre kuşatan hiçlik karşısında içinde bulunduğu temel duruma ya da bizi hiçliğin karşısına yerleştiren ruh haline karşılık gelir. Bu açıdan 'bulantı', insanın dünyanın ve varoluşunun saçmalığıyla yüzleşmesinden kaynaklanan bir kaygı olarak, kendi varoluşunu keşfedip üzerine çöken hiçlikten silkinmesi için gerekli olan bir durumudur.

'Bulantı', insanın içine bırakıldığı dünyanın saçmalığı karşısında verdiği, sarsıntı, şaşkınlık, tiksinti ve nefreti de içeren karmakarışık tepkiyi ifade eder.[257] 'Bulantı', insan varoluşunun varlığın olumsallığı ve kendisini çevreleyen boşlukla karşılaşmasının ortaya çıkardığı tedirgin edici bir durumdur. Varlıkların varoluşuna, saçmalığına ve sebepsizliğine karşı duyulan bir bulantıdır. Dünyanın özündeki kendinde-varlığın, anlamsız ve saçma varoluşu karşısında bilincin gösterdiği bir tepkidir. Sartre'a göre "dünya düzensiz, pis ve insana karşı duran bir şeydir. 'Dünya'da iyi gitmeyen bir şeyler vardır.' Dünya insana göre, onunla uyum kuracak bir şekilde kurulmamıştır. Dünya, acımasız, düşmanca ve saçmadır. İşte dünya karşısında duyulan bu bulantı, insanı varoluşa götürür."[258]

Roquentin, romanda, kendisini saçmalıkla karşılaştıran çeşitli tecrübeler edinmektedir. Bu tecrübeler, Roquentin'in zaten sahip olduğu fakat bu güne kadar farkında olmadığı özelliklerinin farkına varmasını konu edinirler. Onun, bulantı duymasının başlıca sebeplerini, çevresindeki nesnelerle olan ilişkisindeki değişimleri fark etmesi, yalnızlığı, fazladanlığı ve olumsallığı, zaman, ölüm, insanlarda olan 'kötü niyeti' fark etmesi olarak sınıflayabiliriz. Roquentinin her biri ile karşılaşmasını, bu durum karşısında içerisine girdiği ruh hallerini bu başlıklar altında anlatacağız.

---

[257] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 265.
[258] Nejat Bozkurt, a.g.e., s. 130.

a. Nesne Korkusu

Her şey, Roquentin'in nesnelerle olan ilişkisindeki bazı değişiklikleri fark etmesiyle başlar. Roquentin'e göre çevresinde gördüğü nesnelerin, masanın, sokağın, insanların, tütün paketinin görünüşü büsbütün değişmiştir. Değişimin nesnelerde mi yoksa kendisinde mi olduğuna karar veremeyen Roquentin, hiçbir ayrıntıyı gözden kaçırmamak ve değişimi tam olarak anlayabilmek için günlük tutmaya karar verir. *Bulantı* romanı, tamamıyla kahramanın tuttuğu günlüklerden oluşmaktadır. Roquentin'de meydana gelen ilk değişim, denize atmak için eline aldığı bir çakıl taşına bakması ve ardından karşı koyamadığı bir bulantı duygusuna kapılmasıyla başlamıştır. "*Cumartesi günü çocuklar taş sektirmece oynuyorlardı, ben de onlar gibi denize taş atmak istiyordum. O sırada durdum, taşı yere attım, çekip gittim(...) Gördüğüm bir şey bende tiksinti uyandırmıştı, ama denize mi bakıyordum, taşa mı, bilemiyorum.*"[259] Roquentin'in bu nesne karşısında hissettiği bulantı duygusu, içine girdiği bir sürecin yalnızca başlangıcıdır. Bulantı duygusu kendisini birçok kere daha hissettirecek ve Roquentin'in içine yerleşerek hayatının bir parçası olacaktır.

Roquentin'in nesneleri algılayış biçimi büsbütün değişmiştir. Artık dokunduğu her şey de bir yabancılık, tüm nesnelere karşı bir uzaklık hissetmektedir. Bir çatala, piposuna veya kapı koluna dokunduğunda içini bulantı duygusu kaplar. Bu nesnelere olan yaklaşımında örneğin dokunuşlarında da farklılıklar meydana gelir. Daha önce bir çatalı ya da piposunu böyle tutup tutmadığı üzerinde düşünür. Şimdi çatal kendisini farklı tutturuyor gibidir. Bu nesneleri şimdiye kadar niçin bundan farklı gördüğü üzerinde düşünür. Değişim yalnızca nesnelere değil, insanlara olan bakışında da kendisini göstermeye başlamıştır. Kitaplıkta tanıştığı ve birçok kere gördüğü bir kişi kendisine selam verdiğinde, onu tanımak için on saniyenin geçmesi gerekmiştir. Tanıdığı bu yüz ve tokalaştığı el, insandan çok birer nesneye benzemektedir. Önceleri kendisinde meydana gelen bu farklılıkları delilik nöbetleri olarak yorumlar fakat daha sonra bu durumun kalıcı olduğuna karar verir.

---

[259] Sartre, a.g.e., s. 6.

Roquentin, bulantı duygusunu farklı zaman ve mekanlarda birçok kere hisseder. Bir bira bardağına ya da sıradan bir askıya baktığında, pencereden dışarıyı seyrederken, bir Pazar günü parkta oturup ağaç köklerini seyrederken bayıltıcı bir tiksinti kaplar içini. Dış dünyaya karşı bir ürperti duyar. Bir nesne- korkusu yerleşir yüreğine. Onları oldukları gibi görmeye çabalar; kaldırımlara, evlere havagazı lambalarına mümkün olduğu kadar fazla bakar, bu bir lamba, bu bir çeşme diyerek onları her zamanki görünüşleri içinde tutmaya çabalar. Fakat Roquentin için bu olağan ilişki geri dönülmez bir şekilde değişmiştir. Roquentin'e göre nesnelerle bu şekilde ilişkiye girmesi olmaması gereken bir şeydir. Onlardan sanki canlıymışcasına korkar.

"Nesneler canlı olmadıklarına göre, insanda etki yaratmamaları gerek. İnsanlar bunları kullanır, yerine koyar, ortalarında yaşar: işimize yararlar, o kadar. Benim üzerimde ise etki yaratırlar, dayanılır şey değil. Onlara değmekten korkarım, canlı hayvanlarmış gibi sanki. Şimdiyse görüyorum; geçen gün deniz kıyısında o taşı elimde tutarken duyduğum şeyi daha iyi hatırlıyorum. Bir çeşit yavan tiksintiydi bu(...)taştan ellerimin içine geçiyordu. Ellerimin içinde bir çeşit bulantı."[260]

Roquentin değişimin, nesnelerde değil kendisinde meydana geldiğine karar vererek bu değişim üzerinde düşünmeye başlar. Yerde duran bir kağıdı eğilip almak istediğinde, aynı bulantı kaplar içini ve kağıda dokunamaz. O anda bulantının kendisine getirdiği en büyük değişimi fark eder; artık özgür değildir. Nesnelerin onun üzerinde bir hakimiyeti vardır. Bulantı duygusu onu avucunun içinde tutuyor gibidir. Roquentin, Mably kahvesinde oturduğu bir gün, çok sevdiği ve kendisini birkaç dakikalığına da olsa huzurlu hissettiği 'Some of These Days' şarkısının melodileri üzerine düşünür. Şaşmaz bir düzen notaları yaratıyor ve sonra yok ediyor. Hiçbir zaman kendilerini toparlamalarına, kendi hesaplarına varolmalarına vakit bırakmıyor. Melodinin katkısız, şaşmaz bir zorunluluğu vardır. Notalar bir başka dünyadaymış gibi birbiri ardına kaçınılmaz bir şekilde gelmektedir. Roquentin onlar

[260]A.g.e., s. 19.

gibi olmak istediğini düşünür. İçini bir mutluluk kaplar. Onlar varoluşu olan değil, yalnızca varolan şeylerdir. Bulantı'nın verdiği bir mutluluk hisseder içinde.

"Olağanüstü bir yanı yoktur bunun, küçük bir bulantı mutluluğu: yapışkan birikintinin, zamanımızın, dibine yayılıyor, geniş ve yumuşak anlardan meydana gelmiş, birer yağ lekesi gibi kenarlarından gevşeyip, büyüyorlar. Daha doğar doğmaz yaşlanıverdi, onu sanki yirmi yıldır tanıyormuşum gibi geliyor."[261]

İnsan bir nesneyi anlamak istedi mi yapayalnız ve yardımsız, onun karşısına geçer; dünyanın bütün geçmişi bir araya gelse bir şeye yaramaz. Sonra o nesne yok olur, anlanmış olan şey de onunla beraber yok olup gider.[262] Roquentin'in gözleri beyaz yapraklarla dolu bir kağıt bloğuna takılır. Ona göre bu varlık, tüm sertliği ve hali-hazırlığıyla göz kamaştırıcıdır. Şimdiki zamandan başka hiçbir şey yoktur onda. Bütünüyle göründüğü gibidir ve ardında hiçbir şey yoktur. Tüm bu varlıklar, bu dünya, anlamsız ve izah edilemez bir şekilde etrafımızı sarmıştır, her yerde hali-hazırda bulunmaktadır. Ondan önce hiçbir şey varolmamıştır. Onun varolmadığı bir tek an bile bulunmamıştır. Roquentin'i kızdıran da budur. Dünyanın varolması için hiçbir neden yokken, varolmaması da mümkün değildir.

"*Ağacın çevresinde didinen bütün bu varlıklar hiçbir yerden gelmiyorlar, hiçbir yere gitmiyorlardı. Birden varoluyorlar, sonra birden yokoluyorlardı(...)Her yerde, sonsuz olarak, fazladan, her zaman her yerde varoluş; yalnız ve yalnız varoluşla sınırlanan varoluş."*[263]

Roquentin çevresindeki birçok nesneyi, şimdiye kadar bir varolan olarak düşünmediğini fark eder. Son günlerde başına gelenlerden önce 'varoluş'un ne anlama geldiği üzerinde hiç düşünmemiştir. O da, baharlık elbiselerini giyerek deniz kenarında dolaşan insanlar gibiydi. O da diğerleri gibi deniz yeşil, havadaki şu beyaz nokta martı diyordu. Aslında tüm bunların varoldukları, o martının bir 'varolan martı' olduğu düşüncesinden çok uzaktı. Bu varlıkların, nasıl

[261] A.g.e., s. 35-36.
[262] A.g.e., s. 110.
[263] A.g.e., s. 205.

sınıflandırıldıkları ya da niteliklerini düşünerek daha fazla vakit harcamıştı. Etrafındaki nesneleri genellere ve türlere dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Ancak şimdi 'martı' sözcüğü kulağına çok anlamsız gelmektedir. Tikel bir varlık olan 'martı', şurada duran acı çeken veya yalnız olan 'martı'nın tüm martı tümelinde ele alınması kabul edilemez bir şeydir. Bilincimizdeki martı sözcüğü, soyut bir kavram bir ide iken, 'şu martı' tikel bir varlık olarak karşımızda durmaktadır. Onun varoluşu dudaklardan çıkan bir sözcüğe bağlanamaz. Aynı şeyi insanlar için de düşünmek mümkündür. Yalnız olan tek tek insanları nasıl olur da genel bir 'insan ya da insanlık' kavramları altında ele alabiliriz. Sartre burada Platon'dan beri varolan tümeller ve tekiller problemi üzerinde durarak bu probleme varoluşçu çözümlemeler getirmiştir.

Vagonda üzerinde oturduğu kanepeye dokunur ve aynı şeyi bu varlık için düşünür. Üstünde oturduğu, elini dayadığı bu varlığın bir adı vardır. Gerekli olan deriyi, yayı, kumaşı bularak üzerinde oturulması için yapmışlardır bunu. Bu bir kanepe diye mırıldanır Roquentin ve o anda sözcüğün dudaklarında kaldığını, o varlıkla birleşmediğini hisseder. 'Kanepe' sözcüğünün ortaya çıkışının, bazı kimselerin ona kanepe adını vermesinin ve bu sözcüğün o nesnenin üzerine eklenmesinin o varlık açısından hiçbir anlamı yoktur. O, yalnızca vardır ve biz onu 'kanepe' olarak adlandırmasak da varlığını sürdürecektir. Adlandırmalar, insanların varlıkları belirli bir düzen içinde kavrama isteklerinden doğmuştur. Bizim onu adlandırmamız, varlık üzerinde hiçbir değişiklik meydana getirmez. Etrafımızda varolan şeyler, bizim onları kendi bilincimizin konusu yapmak istememizden hiçbir şekilde etkilenmezler. Varlıkları adlandırarak onların gerçekte ne olduklarıyla ilgili bilgi elde edemeyiz. Onlar ne ise o'durlar. Kendinde-varlık, kendisi olmayanla hiçbir ilişkisi yoktur ve kendisiyle dopdoludur. "Kendinde-varlık, saçma bir biçimde, kendine dönmeksizin, kendini aşmaksızın, kendine karşı donuk olarak yalnızca olduğu şeydir. Kımıltısızdır, gizsizdir, fazladandır."[264]

Sartre, burada bir taraftan fenomenin ortaya çıkışında bilincin varlığının şart olduğunu söylerken, diğer yandan onun mutlak bir varlık olduğunu da

[264] Mounier, a.g.e., s. 81.

belirtmektedir. Bizim dışımızdaki nesnelerin varlığı subjektivitenin içinde hapsedilememekte, bilinç bu varlıkların gerçekliğini kendi içinde eritmeyi başaramamaktadır. Bunun sebebi dış gerçekliğin, kendi içinde sonsuz olma keyfiyetidir. Bu varlıklar, bilinç onları algılamasa da mevcudiyetlerini sürdürebilirler. Ancak mevcudiyetlerini sürdürseler de bilinç olmaksızın hiçbir kesinliğe sahip değildirler. Onlar yalnızca bilincin onlara yönelmesiyle anlamlarını kazanırlar ve gerçekliklerini ortaya koyarlar.[265] Sartre'a göre hiçbir boşluğu olmayıp kendisiyle dopdolu olan kendinde varlık, bilincin aracılığı olmaksızın mutlak saçmadır. Bilincimin yöneliminden önce mutlak saçma olan kendinde-varlık, bilincimin ona olan yönelimiyle bir anlam kazanır. Önceki bölümde de üzerinde durduğumuz gibi Sartre Husserl'den etkilenerek 'her şeyin bir şeyin bilinci olduğu'nu söylemiştir. Bilincin(insanın) kendisi dışındaki bir varlığa sürekli yönelim içinde olması, olduğu şey olmaması, olmadığı şey olması anlamına gelir. İnsanın bir yönüyle bilinçli bir varlık yani 'kendisi için-varlık olması, maddi yönü itibariyle sebepsiz ve saçma bir varlık olmasının getirdiği tedirginlik ve fazladanlık hislerini ortadan kaldırmaya yetmez.[266]

Roquentin'in bulantı'yı hissedene kadar etrafını sarmış olan bu dekorlar, yerlerini yavaşca varoluşa bırakmıştır. Sözler ve onların yanı sıra kullanılış şekilleri, insanların nesnelere yüklendiği anlamlar silinip gitmiştir. "Nesneler adlarından sıyrılmışlar. Biçimsiz, inatçı, kocaman, orada duruyorlar, onlara kanepe ya da martı demek ya da haklarında herhangi bir şey söylemek aptalca bir şey gibi görünüyor."[267] Şimdi ise adlandırılamayan nesnelerin ortasında bulur kendini. "Varoluşu, bir takım bağlantılar içine soktuğumuzu ve yerleştirdiğimizi sansak da o bu bağlantılardan kaçar. Varoluşun bunlara olan bağlantıları kaypak ve keyfidir. Varoluş, hakkında yaptığımız tasvirlerden farklı ve daha başka bir şeydir."[268] Varoluş kendisini uzaktan düşündürten bir şey değildir. Onun sizi birden kaplaması, üzerinizde durması, kımıltısız koca bir hayvan gibi yüreğinizin üstüne bastırması gerekir.

[265] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 8-10.
[266] Emel Koç, a.g.e., s. 60.
[267] Sartre, a.g.e., s. 194.
[268] Iris Murdoch, a.g.e., s. 15.

"Varoluş nedir? diye sorsalar bana hiç kötü niyet beslemeksizin: 'bir şey değil, dışarıdan gelip niteliklerini hiç değiştirmeksizin nesnelere eklenen boş bir şekil diye cevap verirdim. Derken, işte: Birdenbire karşımdaydı, gün gibi açıktı bu: varoluş birden çıkıvermişti ortaya. Zararsız bir şey edasını yitirmişti: Nesnelerin hamurunun ta kendisiydi o, varoluşun içine yoğrulmuştu bu kök. Parkın parmaklıkları, kanepe, çimenliğin cılız otları,(…)silinip gitmişti bütün bunlar; nesnelerin çeşitliliği, onların bireylikleri bir dış görünüşten bir ciladan başka bir şey değildi. Bu cila eridi, ortada karmakarışık, korkunç ve yumuşak yığınlar kaldı."[269]

b. Yalnızlık

Roquentin, birbirlerine düşüncelerini anlatan ve aynı fikirde olduklarını seve seve kabul ettiklerini düşündüğü bir kalabalık içinde kendisini ilk kez yalnız hisseder. Yaşadığı bu korkunç deneyimi birilerine anlatmak ister. Roquentin oldukça yalnız bir insandır. Çevresinde iletişim kurabildiği birkaç kişi vardır. Bunlardan biri, sürekli kütüphanede gördüğü ve 'Kendini Geliştiren Adam' adını verdiği kişi (bu ismi ona kütüphanedeki tüm kitapları sistematik bir şekilde okumaya çalıştığı için vermiştir), bir diğeri kendi değişiyle cinsel gereksinimlerini karşılamak için birlikte olduğu Mably kahvesinin sahibi olan Bayan Fasquelle'dir. Roquentin'in tam anlamıyla içini döktüğü tek kişi ise, alter-ego'su sayılabilecek eski sevgilisi Any'dir. Any'i ise dört yıldır hiç görmemiş, üç yıldır hiç haber almamıştır. Yalnız yaşayan Roquentin, bir otel odasında kalmaktadır. Araştırması için vaktinin çoğunu istediği bilgilere ulaşabileceği Bouville kütüphanesinde geçirir. Yemek yemek için şehirdeki kahvelere, sıklıkla Mably kahvesine gider. Sartre, ev, aile ve sürekli bir iş gibi bağlılık yaratacak ögelerden çok kahramanın özgürlüğünü vurgulayan otel, istediği zaman girip çıktığı kahveler ve istediği zaman çalıştığı bir iş gibi ögeleri tercih etmiştir. Her bakımdan özgürdür Roquentin, onun çevresinde özgürlüğünü kısıtlayabilecek hiçbir bağı, hiçbir bağlantısı yoktur: ne geçmişin ağırlığını omuzlarında duymakta ne de şimdi ve gelecek konusunda öteki insanlar gibi kendisine yalan söylemektedir."[270] Toplumdan uzak durmaya çabalayan,

[269] Sartre, a.g.e., s. 196-197.
[270] Ekrem Aksoy, a.g.e., s. 83.

başkalarıyla yakın hiçbir ilişkisi olmayan ve başkalarının kendisini nasıl gördüklerine hiç aldırmayan bir kişilik olması, ona çok farklı bir özellik yüklemektedir. Roquentin'in iç gözlemleri, yapayalnız olmasından dolayı tamamıyla katkısızdır.[271]

"*İnsanlar evlerinde(...)bir şeyler okuyorlar, pencereden gökyüzüne bakıyorlar. Onlar için iş başka. Başka türlü yaşlandılar onlar. Babadan kalma eşyanın, hediyenin ortasında yaşıyorlar, mobilyaların her biri de birer anı. Küçük saatler, madalyonlar, portreler, kağıtlar uçmasın diye üzerine konulan biblomsu eşya, paravanalar, şallar(...)Şişeler, kumaşlar, eski giyecekler, gazetelerle dolu dolapları var onların. Her şeyi saklamışlar. Bense kendi geçmişimi nerede saklayacağım? İnsan geçmişini cebine koyamaz ki. Bunu yerleştirmek için bir eve sahip olmak gerek. Bense yalnız bedenime sahibim. Yalnız bedeniyle, yapayalnız olan bir adam, anıları durduramaz. Üzerinden aşıp gider onlar. Yanıp yakınmamam gerek, sadece özgür olmayı istedim ben.*"[272]

c. Bırakılmışlık ve Fazladanlık

Bırakılmışlık, varoluşçu felsefede özellikle Sartre gibi ateist varoluşçu düşünürlerde geçen, Tanrı'nın yokluğunda insanın dünyadaki durumunu, tekbaşınalığını ve terkedilmişliğini vurgulamak için kullanılan kavramdır.[273] Bu kavram felsefe tarihi içerisinde çeşitli filozoflarca kullanılsa da, kavrama asıl anlamını veren Sartre olmuştur. Onun felsefesinde bırakılmışlık, ontoloji ve ahlakla doğrudan ilgili olan varoluşsal bir haldir. Bırakılmışlık, 'varoluşun özden önce geldiği' düşüncesiyle ortaya çıkan Tanrısızlığın doğal bir sonucudur. Bu düşünceye göre, Tanrının varolmadığı bir evrende her türlü nesnel değerden yoksun olan insan, yaşamını anlamlandırma konusunda tamamen yalnızdır. Hiçbir sebep olmadan dünyaya bırakılmış olan insan, saçma dünyaya karşı özgürlüğünün sorumluluğunu üstlenmiştir. İnsanın yaşamı boyunca tüm kararlarında, doğruyu yanlıştan ayırma çabasındaki tüm seçimlerinde yalnız olduğunu dile getiren bu 'bırakılmışlık duygusu' nu Roquentin de tüm ağırlığıyla yaşamaktadır.

[271] Iris Murdoch, a.g.e., s. 17.
[272] Sartre, a.g.e., s. 103.
[273] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 216.

Roquentin'in tüm varlıkların olumsallığı üzerine düşünür. Tanımlama bakımından varoluş, zorunluluk değildir. Varolmak, olduğu gibi ortada olmaktır. Var olmaya hakkı yoktur, rastgele ortaya çıkmıştır. İnsan şu anda ve burada varolmayı kendisi istememiştir. Kendisinin nedensiz bir şekilde dünyaya fırlatılmış olduğunu düşünür. Onun dünyaya gelişi ilk ve son kez meydana gelmiş değildir. "Kendisini her saniye bu yabancı dünyaya teslim ederek bırakılmışlığını yineler."[274] Bu duygunun ötesinde hiçbir şey yoktur. Kendi ifadesiyle bir taş, bir bitki, bir mikrop gibi vardır. İnsan tamamen saçma olan bu durum içinde var olmak zorundadır. Olumsallığın farkına varan kimseler, zorunlu ve nedeni yine kendisi olan varlıklar icat ederek bu olumsallığı yenmeye çalışmışlardır. Oysa hiçbir zorunlu varlık varoluşu izah edemez. Olumsallık yalancı bir düzen, yok edilebilir bir görünüş değil, gerçeğin kendisidir. Tüm bu varlıklar, bu şehir, bu park, Roquentin'in kendisi sebepsiz ve izahsızdır. Bunu fark eden insan, Roquentin'de olduğu gibi bir bulantı duygusuna yakalanır. Bulantı, insanın kendi varoluş özelliklerini keşfedişinin ilk işaretidir. İnsanların kendilerinden saklamaya çalıştıkları gerçek budur.

Her insan, varoluşunun zorunlu, anlamlı ve gerekli olduğunu duyumsamak ister. İçlerinde yaşadıkları dünyanın düzeninde, mantıki bir zorunluluğun bulunmasını, kendileri gibi zorunlu olarak varolduğunu düşündükleri nesneleri de her yönüyle bilmek isterler. Ancak tüm bunlar insan için çok uzak bir düş'ten başka bir şey değildir. Bütün insanlar tıpkı diğerleri gibi sebepsizdir. Kendileri fazladan hissetmek istemeseler de, kendi benliklerinde, gizlice fazladırlar.[275] Sebepsizlikten kaçmak için Tanrı tarafından yaratıldıklarına inanırlar. Roquentin ise tanrı fikrini, soğuk ve kara, birtakım hayvanlarla dolu bir denizi örten ince bir kabuk olarak görür. Gerçeklik, insanları aldatmakla görevli bu ince kabuğun altından sessizce ilerler. İnsanlar ise bu görüntüye aldanmışlardır. Onlar yalnızca ince kabuğu görürlerken Roquentin ince kabuğun altını gördüğünü söyler. Bu kabuk onun için her yerinden çatlayıp aralanmıştır.[276]

---

[274] Monier, a.g.e., s. 75.
[275] A.g.e., s. 203.
[276] Sartre, ***Bulantı,*** s. 192.

Şimdi Roquentin'in varolanlar arasında kurabildiği tek bağlantı 'fazladanlık'tır. Etrafındaki ağaçlar, parmaklıklar, çakıl taşları onları içine kapamaya çalıştığımız bağıntılardan kurtulmuş gibidirler. Ancak şimdi insan dünyasının ölçüleri, nicelikleri, yönleri ve bunlar gibi birçok bağıntı nesnelere diş geçiremez olmuştur. Tüm bu varlıklar fazladandır. *"Renkler, kokular, tatlar, hiçbir zaman gerçek değillerdir. Dünyadaki sahici mavinin, sahici kırmızının, gerçek bir badem ya da menekşe kokusunun bulunduğuna inanabiliriz. Fakat onları biraz alıkoyduğumuzda, bu rahatlık ve güven duygusunun yerini bir rahatsızlık alır. En basit, en ayrılamayacak, bozulamayacak niteliğin içinde, kendine göre fazla olan bir şey vardır."*[277] Roquentin kendisinin de en az bu varlıklar kadar fazladan olduğunu duyumsar. Bu fazladan varlıklar içinden en azından birisini, kendisini ortadan kaldırmak ister. Fakat ölüsünün bile fazladan olacağını düşünür.

"*Bu gülümser parkın dibinde cesedim, şu çakıllar üzerinde, şu bitkiler arasındaki kanım dahi fazladan olacaktır. Didiklenmiş et kendini bağrına alacak toprağın içinde fazla olacak ve nihayet, paklanmış, kabuğundan soyulmuş, dişler gibi temiz ve parlak kemiklerim de fazla olacaktı yine:* ***Sonsuza dek fazlayım ben****…"*[278]

Sartre, dünyayı tamamen bir sebepsizlik ve saçmalıkla değerlendirmektedir. İnsan, bu değersizlik ve anlamsızlık karşısında bastıramadığı bulantı duygusunu hisseder. Kendisi de dahil olmak üzere etrafında gördüğü her şey anlamsız ve varoluşları gereksizdir. Onları ortaya koyan, onlara bir sebep ve anlam bütünü içinde yer gösteren hiçbir zorunluluk yoktur. Roquentin'in, karşılaştığı dünya gereksiz, sebepsiz ve mutlak saçma bir dünyadır. [279]

d. Kötü Niyet

Sartre, kişinin belli bir durumda kendisini kandırarak, kişisel sorumluluk ya da vicdan kılığına bürünmüş toplumun beklentileri ve istekleri doğrultusunda

---

[277] A.g.e., s. 202.
[278] A.g.e., s. 199.
[279] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 21.

davranmasını, varoluşun gerçekliğinin bütünüyle yitirilmesi anlamında kullandığı '*kötü niyet*' kavramıyla açıklar.[280] Sartre, bu durumu Roquentin'in gözlemleriyle dile getirir. Roquentin, göründükleri gibi olmayan, varoluşun çıplaklığını anlamla örtmek isteyenleri düşünür. Bunlara en güzel örnek müzede resimlerini gördüğü burjuvalardır. Resimlerde gördüğü bu adamlar, düzgün giyinmiş, devlet ve aile kurumları içinde bulunmuş, dini ve toplumsal kurallar içinde yaşamışlardır. Hepsinde, varoluş haklarını ve erdemlerini doğuştan getirmiş gibi bir bakış vardır. Onlar hayatlarına bir anlam verilmiş olduğunu düşünerek ölmüşlerdir. En büyük yanlışları, insan varoluşunu bütünsel ve belirlenmiş gibi ele almalarıdır. Önceden belirlenmiş rollerin içlerini doldurmaya çalışarak varoluşu çarpıtırlar. Bu şekilde belirlenmiş bir rolden bahsetmemiz mümkün değildir. İnsanın özü, varoluşundan önce belirlenemez.[281] İnsan belirlenmiş değil tıpkı bu dünya gibi fazladandır. "Sartre'a göre ilk ödevimiz bu gerçek duruma gözlerimizi kapamamak olmalıdır. Bile bile körleşmeyi seçmek, bir insanın yapabileceği en kötü şeydir."[282]

Roquentin onların yalnızca kendilerini kandırdıklarını düşünür. Bu durum varoluşun gerçekliğini örtmek isteyenlerin '*kötü niyet*'idir. "Hayat sahte, yaşamaksa bir rol yapmaktır. Kendi varlık bilincine varan kişi bu sahteliğe sığınamaz ve kendi gerçeğini hiçbir rolle perdeleyemez. Her türlü rol, kişinin kendi varlığını maskelemesidir. Kişi; ödev, başarı, kahramanlık, erdemlilik gibi örtüler altına gizlenmeye çalışsa da bütün varlığı ile saçma, anlamsız ve fazladan bir varlıktır. Onun hiçbir varlık nedeni yoktur. Kişi içine düştüğü bulantıyla, tutunabileceği her şeyi yadsır. Hiçbir şey tutamaz onu, hiçbir şey teselli edemez. Özgürdür ama hiçbir tutanağı, hiçbir dayanağı yoktur. Hayat onu hep hiçlik içine atar. Dünyanın varolması saçma'dır zaten; a priori olarak böyle bir varlığın anlamı yoktur. Ancak bu anlamsızlığın dile getirilmesi, sadece bulantı gözüyle görülen dünyanın anlamsız olduğu anlamına gelmez; bulantı her şeydeki anlamsızlığı bulup çıkaran bir hiçleme gücüdür."[283]

---

[280] Sarp Erk Ulaş, a.g.e., s. 1528.
[281] Alasdair MacIntyre, a.g.e., s. 38.
[282] Gaétan Picon, a.g.e., s. 107.
[283] Ritter, a.g.e., s. 13.

Roquentin'in anlamlı sandığı hayatı, bu duyguyla beraber büsbütün değişmiştir. Eskisinden farklı olarak, dış dünyaya ve kendisine tarafsız bir gözle bakmaya başlamıştır. Sartre'a göre bu bulantı bizi varlıkların kendiliğinden varoluşlarından ve dolayısıyla anlamsızlıktan ayırır. Bu anlamda bulantı, kişiyi gerçeklerle yüzleştiren, varoluşun tüm gerçekliğiyle kavramasını sağlayan bir duygudur. Yaşamın gerçekliğine ulaşabilmek için varoluşun ortaya çıkardığı bulantıyı duyumsamak gerekmektedir. "Bulantı, aslında doğru yolu gösteren bir nefret edişin şiiridir."[284]

e. Zaman

Sartre'a göre zaman "Bergson'da olduğu gibi sürekli bir tazelik kaynağı ya da Kierkegaard'da olduğu gibi sonsuzluk önerisi değil, tersine varlığın düşmanlığı önünde uğranılan bir bozgundur."[285] İnsan bugünün içine fırlatılmış, orada yüzüstü bırakılmış durumdadır. İnsan kendi varlığını hiçbir zaman bugünkü kadar kuvvetli hissedemez. Dün'den kalmış olduğunu sandığımız anılarımızı bile bugünkü varoluşumuz meydana getirir. Dün tüm saçmalıyla, çoktan yok olmuştur. Düne erişmek için boşuna çabalarız. Roquentin, zamanın akıp gittiğini, her anın onu başka bir ana, onun da bir başkasına götürdüğünü bilmektedir. Bunun böylece sürüp gittiğini; her anın yok olup gittiğini, onu alıkoymanın zahmetine deymeyeceğinin farkına varmıştır. Roquentin, geçmiş zamanın anlamsızlığını şu cümlelerle ifade eder;

"Heyecanlıyım, bedenimin dinlenme halinde dakik bir makine olduğunu hissediyorum. Bense gerçek serüvenler geçirdim. Şimdi bunların hiçbir ayrıntısını bulamıyorum ama hallerin, şartların şaşmaz zincirlenişini görüyorum. Denizler aştım, ardımda şehirler bıraktım(...)kadınlar elde ettim bir takım, heriflerle dövüştüm. Bir plak nasıl geriye doğru gidemezse ben de geriye doğru gidemedim hiçbir zaman. Nereye götürdü beni bütün bunlar?"[286]

---

[284] Iris Murdoch, a.g.e., s. 18.
[285] Monier, a.g.e., s. 82.
[286] Sartre, a.g.e., s. 38.

Roquentin, insan yaşamının, geçmişin, geleceğin, anıların anlamsızlığını ve insanların bunlara anlam kazandırma çabalarını fark eder. Roquentin, roman boyunca şimdiki zamanın kaypaklığı, geçmiş zamanın anlamsızlığı ve gelecek zamanın belirsizliği üzerinde durur. '*Zaman*' ve zamanın anlamı olarak gördüğü '*serüven*', hayatın anlamsızlığını ortaya koyan en önemli kanıtlardır. Sartre'a göre zamanın geri gelmeyeceğini anlayan insan serüveni yaratır. Serüven, zamanın geri dönmezliğinden başka bir şey değildir. "Aslında serüven diye bir şey yoktur. Her serüven bir hikayedir ve insan bir hikayeyi yaşayamaz ancak dıştan görebilir. İnsan bir şeyi ya yaşayabilir ya da anlatabilir; bunların her ikisini aynı anda yapamaz. Bir serüvene ancak daha sonradan eklenen tutkular renk verir."[287] En bayağı olayın bile serüven haline gelebilmesi için onu anlatmak gerekir. Roquentin, bunun insanları aldattığını düşünür. Bir insan daima bir hikaye anlatıcısıdır, kendisinin ve başkalarının hikayeleriyle kuşatılmış olarak yaşar. Başına gelen her şeyi onların ardından görür ve ömrünü de sanki onu anlatıyormuş gibi yaşamak için çareler arar.[288] Yaşantının anlarını, hatırlanan bir yaşantınınki gibi birbirini izlemesini ve düzenli olmalarını ister. Bu zamanı kuyruğundan yakalama isteğinden başka bir şey değildir. Anlatılan serüvenler, o anları bize tekrar tekrar yaşatır. Yeni başlangıçlar yaptığımızı düşünürüz. Oysaki dün çoktan yokolmuştur ve biz anlattığımız serüvenin başında değil sonundayızdır. İnsan için yaşamın deneyimi yoktur. Yaşam tekrar edilen bir süreç değildir. Yaşamın deneyimden ve tekrardan uzak oluşu korkutucu tarafını oluşturur. İnsandaki kaygının ve korkunun temeli burada yatmaktadır. Bugünün içine fırlatılan insan düne ulaşmak için boşuna çabalamaktadır. "Dün aşılmış olandır, kendisi için- varlığın, kendinde-varlığın donmuş kımıltısızlığına düşmesidir." [289] Varolan tek şey *bugün'*dür, '*şimdiki zamandır*'. Şimdiki zamanın gerçek niteliği ortaya çıkar; o varolan şey'den başka bir şey değildir.

"*Çevreme kaygıyla göz attım: Şimdiki zaman, yalnız ve yalnız şimdiki zaman vardı. Şimdiki zamana perçinlenmiş hafif ve sağlam mobilyalar, bir masa, bir yatak, bir aynalı dolap, bir de ben kendim. Varolan şeydi o. Geçmiş var değildi hiç mi hiç.*

---

[287] Iris Murdoch, a.g.e., s. 11.
[288] Sartre, a.g.e., s. 62-63.
[289] Mounier, a.g.e.,s. 82.

Benimkinin benden kaçmış olduğunu çoktan anlamıştım şüphesiz. Fakat o zamana dek onun sadece elimin erişebileceği yerden uzağa çekildiğini sanıyordum. Geçmiş benim için bir emeklilikten başka bir şey değildi: Bir başka tür varolmak, bir boş oturma ve işsizlik haliydi; rolü bitince her olay kendiliğinden, uslu uslu kendini bir kutuya yerleştiriyor ve 'onursal olay' haline geliyordu. Şimdi, biliyordum: Nesneler bütünleriyle göründükleri gibidirler ve ardlarında hiçbir şey yoktur."[290]

f. Ölüm

Geçmiş zamanın geri gelmezliği üzerine düşünen Roquentin'e göre gelecek zaman ise geçmiş zamandan daha fazla kaygı vericidir. Gelecek zaman tüm belirsizliği ile insana, ölümlüğünü ve sonluluğunu hatırlatır. Gelecek, tüm beklentilerin, ümitlerin, duygu ve düşüncelerin yıkıldığı an olan ölümü içerir. Sartre, Heideggerde olduğu gibi "ölümün yaşama bir anlam kattığı düşüncesini paylaşmaz, ona göre ölüm saltık olumsallıktır. Ölüm yaşama hiçbir anlam kazandıramaz, tersine geçmişe anlamını verecek olan bir geleceği acımasızca yok ederek yaşamın alacağı her türlü anlamı ortadan kaldırır."[291] Doğmamız gibi ölümümüzü de saçmalık olarak kabul eden Sartre'a göre ölüm; insanın ve evrenin saçmalığının son kanıtıdır. Onun için ölüm, kendi için özel bir öneme sahip değil tamamen saçma'dır. Çünkü ölüm, sonluluğumuzun en açık belirtisi, varoluşçu gerçekliğimizin kaçınılmaz sonudur.

Herkes bizzat kendi ölümünü yaşayacak ve bu onun son deneyimi olacaktır. İnsan kendi kararlarını özgürce alan bir varlık olarak, ölümün dışarıdan gelmesini beklemeden ölmeye karar verebilir. Fakat bu seçim kişinin seçimlerinin sonuncusu olması nedeniyle, insanın dehşete kapılmasına sebep olur. Çünkü bu düşünce, tüm projelerin yıkımı ve ortadan kaldırılmasıdır. Sartre, yaşlılıkla gelen ölümü ise bir melodinin sona erişine benzetir. İhtiyarlıkta gelen ölüm, insanın gücü ve iradesinin dışında, tamamen rastlantısal olarak gelir. Yaşamımızın bizim irademizden bağımız olarak sona ereceği korkusunu yenmek için, herkesin bir gün öleceği düşüncesine sığınırız. Ancak bu bir kaçıştan başka bir şey değildir, her sonlu varlık kendi

---

[290] A.g.e., s. 149-150.
[291] A.g.e.,s. 93.

bireysel ölümünü yaşayacaktır. [292] "Her varlık nedensiz doğar, aciz yüzünden(gücü yetmeyerek) uzayıp gider ve rastlantı sonucu ölür."[293] Bu durumda ölüm, adeta saçmalığın zaferidir. Ölüm yaşamın kendisinden ne daha fazla ne de daha az saçma'dır. Roquentin bu gerçeği, yakında öleceğini düşündüğü Dr. Rogé ile konuşması sırasında kavrar.

"*Gerçek birden gözüme görünüveriyor: Bu adam yakında ölecek. Kendisi de biliyor bunu muhakkak; aynada yüzüne baksa yeter: yakında cansız bir ceset olacak ya, her gün biraz daha benziyor ona(...)Bu dayanılmaz gerçeği kendisinden gizlemek ister: yalnız, varlıksız ve geçmişsiz olduğunu, kafasının artık işlemediğini, bedeninin artık çöktüğünü(...)Ve bu korkunç ölü suratını aynada görmeye dayanabilmek için de, tecrübenin verdiği derslerin bu yüze hakkolduğuna inandırmaya çalışıyor kendini(...)İnsan korkmamalı.*"[294]

Geçmiş zamanın kaybolmuşluğu ve gelecek zamanın belirsizliğinin farkına varan Roquentin, bu doğrultuda yazdığı eseri değerlendirir. Artık bu çalışmayı yapması çok anlamsızdır. Belgelerden ve mektuplardan yararlanarak yazmaya çalıştığı Marquis de Rellebon'un hayatı aslında onun yaşadığı gerçek hayat değildir. Roquentin, kendi geçmişini bile elinde tutamazken, nasıl olup da bir başkasının geçmişini ortaya koyacağını düşünür. Geçmiş diye bir şey yoktur aslında yalnızca izler ve dış görünüşler vardır. Bunların arkasında başka şeyler aramak boşunadır.[295] Geçmişin olmadığını söyleyerek Rolebon'u bir kez daha öldürmüş olur.

---

[292] Talip Karakaya,.***J.P.Sartre ve Varoluşçuluk***, s. 143-145.
[293] Sartre, a.g.e., s. 206.
[294] A.g.e., s. 110-111.
[295] Iris Murdoch, a.g.e., s. 11.

3.3. Saçmanın Keşfi ve Özgürlük

Roquentin sonunda, bulantı duygusunun ve bu duyguyu hissettiği günden beri yaşadığı varoluşsal tecrübelerin kaynağını bulduğuna inanır. Ona göre tüm bu hissettikleri ve üzerinde düşündüğü bağıntılar 'saçma'da temellenmektedir. Bulantı'nın sebebi, akıl ve mantıkla anlaşılamayan, gereksiz, fazladan ve saçma bir dünyanın farkına varmasıdır. Roquentin her ne kadar, dünyanın düzeninde mantıksal bir zorunluluğun bulunmasını istemişse de, etrafında olup biten her şey ona saçmanın mutlaklığını göstermiştir.

Roquentin varoluşunun ve yaşamının anahtarını bulduğuna inanır. Ona göre saçma sözcüklerle açıklanabilecek bir şey değildir. Saçma, başka bir şeye indirgenmez ve hiçbir şeyle izah edilemez. Saçma, varoluşun bir parçasıdır. Varoluş da açıklamaların ve nedenlerin dünyasında değildir. Bir daire açıklamaya uygundur; bir doğru parçasının, uçlarından birinin dönmesi ile izah edilebilir. Dolayısıyla daire saçma değildir çünkü var değildir. Bir ağaç kökünün durumu ise bundan çok farklıdır. O tam tersine açıklanamayacak derecede vardır. Ağaç kökünün boğumlu, kıvrımlı hali Roquentin'in gözlerini doldurur, durmadan kendi öz varoluşuna getirir onu. Bu kök rengiyle, biçimiyle, donmuş haliyle her türlü açıklamanın üstünde ve saçmadır. Varoluşun saçmalığını kavrayan Roquentin, bulantısının nedenini anlamıştır. Saçma ile karşılaşma Roquentin için önemli bir buluştur ve artık yaşamının akışını değerlendirmek için önemli bir anahtar işlevi görecektir. Çünkü saçma, dünyaya bağlanabilecek tek özelliktir. Saçma Roquentin'in kafasının içindeki bir düşünce değil, bir ağaç kökü, bir yılan ya da bir çakıl taşı olabilir. Kısacası ne olduğu çok da önemli olmayan, çeşitli zamanlarda farklı biçimlerde karşısına çıkabilecek varlıklardır. Saçma, varlığın ta kendisidir. Roquentin kendi cümleleriyle saçmayı şu şekilde açıklar;

"Şimdi de kalemimin ucunda saçmalık sözü beliriyor; demin parkta onu bulamamıştım ama aramıyordum zaten, ihtiyacım yoktu ona: Nesneler üzerinde, nesneler ile sözsüz olarak düşünüyordum. Saçmalık kafamın içinde bir düşünce değil, bir ses esintisi de değil de, ayaklarımın dibindeki şu uzun ölü yılan, şu tahta

yılan. Yılan ya da pençe ya da akbaba tırnakları, önemi yok bunun. Hiçbir şey söylemeksizin varoluşumun, bulantılarımın, yaşamın anahtarını bulduğumu anlıyorum. Nitekim bütün sonradan anladıklarım gelip bu saçmalığa dayanıyor."[296]

Sartre, bu saçmalık durumuna nasıl ulaşıldığını Roquentin'in deneyimleriyle en ince ayrıntısına kadar gösterse de, bu durumdan nasıl kurtulabileceğini açıklamaz. Asıl kurtuluş, *Varlık ve Hiçlik* ile *Varoluşçuluk Bir Hümanizmadır* adlı eserlerinde söz konusu ettiği özgürlüktür. Sartre, *Bulantı*'da özgürlüğü açıkça bir kurtuluş yolu olarak göstermese de yaptığı çözümlemelerle bunu dolaylı yoldan anlatmıştır. Roquentin'in yaşadıkları ve romanın sonundaki seçimleri tamamen bireyseldir, tüm insanlar için geçerli bir çözümü içermez. Roquentin artık etrafındaki birçok insandan farklıdır. Deniz kıyısında ilk bulantıyı hissettiği günden beri bambaşka biridir. O, fazladan oluşunun ve varoluşunun bilincindedir. Onun varoluşu, zorunlu değil rastlantısaldır. Onu yaratmış hiçbir mutlak güç bulunmamaktadır. "Kendisini zorunsuz ve olumsal bir veri olarak, temelsiz, değersiz ve doğrulanamaz hisseder. Tüm bunların bilincinde olan Roquentin, kendine önceden verilenleri yadsır, yaşamına ve yaşadığı dünyaya kendisi anlam verme yolunu seçer. Özgürlüğe giden yolları bilmek için zorunsuzluğu görmek, bu tespitten doğan bulantıyı aşmak gerekir. İnsanın, bir nedeni, temeli yoksa bu onun kendi kendisinin nedeni ve temeli olmasından kaynaklanmaktadır."[297] O, özgürdür ve özgürlüğü yapacağı seçimde biçimlenir. Etrafında gördüğü varlıklardan en büyük farkı, kendi varlığını kendisinin oluşturmak zorunda olmasıdır. Roquentin hissettiği bulantının sebeplerinden birisi olan, varolma sorumluluğunu yüklenmiştir. İnsanı birçok olanakla yüz yüze getiren bulantı, Roquentin'e de varolması gerektiğini hatırlatmıştır. Bu açıdan bakıldığında 'bulantı', insanı eylemden alıkoyan bir örtü olmanın tersine, eyleme sürükleyen bir olay olarak görülebilir.[298]

Romanın sonunda Roquentin kendisine bireysel bir kurtuluş yolu bulur. Roquentin bu kurtuluşa 'Some of These Days' i son kez dinlerken ulaşmıştır. Bu şarkıyı yazan Museviyi ve şarkıyı söyleyen zenci kadını düşünür. Ona göre şarkıyı

---

[296] Sartre, a.g.e., s. 199.
[297] Gaétan Picon, a.g.e., s.113.
[298] Sartre, ***Varoluşçuluk***, s. 45.

yazan da söyleyen de kurtulmuştur. Birbiri ardına gelen notaların oluşturduğu melodinin bir çeşit zorunluluğu vardır. O, varoluşmayan, katkısız, kesin ve zorunlu bir varlıktır. Melodiyi besteleyen adam ve söyleyen zenci kadın bu melodi dolayısıyla kurtulmuşlardır. Kendisi de böyle bir şey meydana getirebileceğini düşünür. Örneğin Rollebon üzerine yapmaktan vazgeçtiği tarihi araştırma yerine, insanlara gereksizliklerini duyuracak bir roman yazabilir. Böylelikle başka insanlar da Roquentin'i, kendisinin zenci şarkıcı ve besteciyi düşündükleri gibi düşüneceklerdir. Ortaya koyduğu eserden yayılacak aydınlık geçmişin üzerine düşecek, o zaman Roquentin bu geçmişe tiksinti duymadan bakabilecek ve onu benimseyebilecektir.[299] Iris Murdoch'a göre Roquentin, böyle bir kitabı yazmış olmaklığına yani yazar olmaya önem veremeyecektir. Çünkü bu durum onun uzun uzun açıkladığı duruma düşmesine, zamanı kuyruğundan yakalamaya çalışmasına sebep olur. Roquentin yalnızca, yarattığı sanat eserinin taşıdığı katkısızlığı, kesinliği ve zorunluluğu taşıyacak bir geçmiş kavramına, yani kendi geçmişiyle ilintili bir düşünceye varabileceğini ummaktadır.[300]

"Ben de varolmak istedim. Başka şey istemedim hatta; işte yaşantımın gizli nedeni: Aralarında bağ yokmuş gibi görünen bütün bu çabalanışların altında aynı isteği buluyorum: Bir saksafon notasının sesini nihayet açık, belirli hale sokmak için varoluşu benliğimden dışarıya atmak, dakikaların yağlarını boşaltmak, onları sıkıp kurutmak, kendimi arıtmak ve sertleştirmek."[301]

---

[299] Irıs Murdoch, a.g.e., s. 13-14.
[300] A.g.e., s. 20.
[301] Sartre, ***Bulantı***, s. 268.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CAMUS VE SARTRE'IN 'SAÇMA' KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Saçma kavramı, varoluşçu felsefe içerisinde genel olarak insan yaşamının ve dünyanın anlamdan yoksun oluşunu, içine bırakıldığımız yaşamın anlamsızlığı ve amaçsızlığını dile getirmek için kullanılmaktadır. "İnsanın saçma düşüncesine varması, akılsal olarak düzenli bir evren uman, ancak bunun yerine akılla uzlaşamayan bir karşıtlık bulan kişinin yaşantısıdır."[302] Saçma, varoluşçu felsefe içerisinde birçok filozof tarafından kullanılsa da, bu kavramı en çok kullanan ve zenginleştiren filozoflar Albert Camus ve J.P. Sartre'dır. Saçma kavramı, her iki filozof için de 'anlamsızlık' ve 'uyumsuzluk' şeklinde karşılık bulmaktadır. Her iki filozofun felsefelerinde 'saçma'ya verdikleri yer ve bunu dile getiriş şekilleri arasında farklılıklar olsa da, genel olarak yaşadıkları çağın insanlık durumunu belirtmeleri açısından benzerlik göstermektedirler.

Camus ve Sartre'ın felsefelerinde saçmaya önemli bir yer vermeleri, Avrupa'daki düşünce ortamında o günün hakim davranışlarını yansıtması açısından önemlidir. Saçma fikrinin, varoluşçu felsefe içerisindeki yerini hazırlayan olay, bu filozoflar tarafından klasik akılcılığın ortaya attığı düşüncelerin yadsınmasıdır. Saçma fikri, tarihsel içeriği bakımından, akla karşıt davranışın yoğun bir şekli gibi görünmektedir. Özellikle Fransa gibi kartezyen geleneğin hakim olduğu bir ülkede, saçma üzerine yazılar yazılması ve bunun bir felsefe hareketi haline gelmesi şaşırtıcı olsa da, bu durum birçokları tarafından 'çarkın geri dönmesi' ve 'zorunlu bir tepki' ifadeleriyle yorumlanmıştır. Özellikle meydana gelen iki dünya savaşının etkileri, sanayi devrimi ve insanların ayak uyduramayacağı şekilde gelişen modernleşme, akılcılığın temel düşünce olduğu ülkelerde bile akla karşıt bir hareketin başlamasına sebep olmuştur.[303]

---

[302] John Cruickshank, a.g.e., s. 78.
[303] A.g.e., s. 78-79.

Dünyanın anlamsızlığını gözler önüne seren saçmanın, insanın ve insan yaşamının anlamını kaybettiği böyle bir dönemde ortaya çıkmış olması beklenmedik bir durum değildir. Bir yandan tek tek bireyleri göz ardı ederek kişileri soyut, tümel kategoriler içerisinde açıklamaya çalışan felsefe öğretileri, diğer yandan dünya savaşlarının insanlık üzerinde meydana getirdiği yıkıcı etkiler, insanın dünya üzerindeki anlamsız konumunu gösteren 'saçma' düşüncesine zemin hazırlamıştır. Her felsefi akımın bağlı bulunduğu dönemin özelliklerini yansıttığı göz önüne alındığında, varoluşçu felsefe ve bu felsefe akımının bir alt başlığı olarak gösterebileceğimiz 'saçma' felsefesi de, o döneminin insan üzerinde meydana getirdiği yıkıcı etkileri tüm gerçekliğiyle yansıtmaktadır.

Tek tek insanların ve onların yaşadıkları tecrübelerin biricikliğine inanan varoluşçuluk için saçmalık, yirminci yüzyıl insanında gözlenen en temel insani durumdur. 20. yüzyılın başlangıcından beri genellikle onaylanmış olan değerler güçlerini gözle görülür şekilde yitirmeye başlamışlardır. Saçmalık düşüncesi, savaşların yıkıcı etkisiyle baş gösteren değersizlik, çaresizlik ve inançsızlık ortamında doruğuna ulaşmıştır. Bu yüzyıl, insanın kendisi için problem olma özelliğinin arttığı, yaşamdaki varoluş amacını, değerlerini ve inançlarını en çok sorguladığı dönemdir. İnsan geleneksel görüşlerin etkisiyle, bütünlüklü, kendi içinde tutarlı ve akıl yoluyla kavranabilir olarak benimsediği evrenin mutlak bir saçmalık olduğuyla karşı karşıya kalır. İnsan, kaybettiği inançları ve değerleri olmaksızın bu saçma gerçeklik karşısında yalnızdır. İnsan varlığı, bütün eksikliği, dayanıksızlığı, özgürlüğü ve sorumluluğu içinde kendi başına bırakılmıştır. Bu yüzyılın meydana getirdiği değişimlerle, a priori değer ve anlamlardan soyutlanarak, 'yalnız' bir varlık haline gelmiştir. İnsanın dünyası temelsiz, saçma, anlamsız, nedensiz ve gereksiz bir dünyadır. Bireyi dışlayan geleneksel görüşler ise, varoluşun doğurduğu bu tedirginliği, acıyı, yalnızlığı ve yabancılaşmayı bir kenara itmişlerdir.

Camus ve Sartre da bu ortamla karşı karşıya kalan iki filozof olarak, anlamsız dünyaya daha başka gözlerle bakmaya başlamışlardır. Ele aldıkları konular, içlerinde bulundukları tarihi ve toplumsal perspektifi çok iyi yansıtır. Sartre, bir konuşmasında Camus ile paylaştığı bir dizi temaya değinmiştir. Bunlar başta saçma

olmak üzere, sağlam bir hümanizm, mücadelenin gerekliliği, en uç koşullarla yüzleşebilmeye isteklilik, her türlü kaçışın reddedilmesi, kahramanca tavırların kabul edilmemesi, insan deneyimlerini ve eylemlerini merkeze almayan her türlü anlayışın reddidir.[304] Camus ve Sartre, işgal ve mücadele yıllarının ürettiği 'yeni' insanın en çarpıcı iki ismidir. Onlar, yaşadıkları dönemde meydana gelen kopuşlara karşı aynı içsel bakışı ve derin duyarlılığı paylaşmışlardır.[305] Kendi duygusal ve düşünsel gelişmelerinin en önemli dönemlerinde, ilerlemenin, bilimin, demokrasinin, aklın ve son olarak insanın yenilgiye uğradığını gören bu filozoflar için, insanın yaşam içerisindeki yerini ve anlamını sorgulamak kaçınılmaz bir hal almıştır. Onları yaşamın anlamı problemi üzerine düşünmeye iten şey, dönemlerinin sosyal, ekonomik, ideolojik, siyasi sorunlarının, insanların varoluşu üzerindeki sarsıntılı etkisi olmuştur. Camus ve Sartre, felsefe serüvenleri içinde birçok farklı konu üzerinde çalışsalar da, ikisinin aynı akım altında ele alınmalarına sebep olan şey, insan varoluşunun rastlantısallığı ve saçmalığını felsefelerinin çıkış noktası yapmalarıdır. Onlar için önemli olan bireyin somut varlığı, onun kendine özgü içsel yaşantısı kısaca onun varoluşudur.

Camus ve Sartre, Fransız eğitimi ve kültüründe oldukça önemli alanlarda oyun yazarı, edebiyatçı, filozof ve editör olarak çalışmalar yapmışlardır. Bu iki yazar felsefenin yanı sıra edebi güçlerini de kullanarak yazdıkları eserlerle, savaş sonrası Fransa'da önemli bir etki yaratmışlardır. Onlar felsefelerinde benzer temaları kullanmaları açısından değil, bu temaları edebi eserlerine yansıtmaları açısından da benzerlik gösteren filozoflardır. Onlar yazdıkları bu eserlerle, felsefi-edebi tarzın Fransa'daki en önemli temsilcileri haline gelmişlerdir. Onlar için edebiyat, felsefenin soyut ve kuru dilinden sıyrılarak büyük kitlelere ulaşabilecek insani eserler verebilmek için önemli bir araçtır. Varoluşsal problemleri ve özellikle saçmalık duygusunu okuyucuya yansıtmak için romanları seçmişlerdir. Camus ve Sartre'ın en güzel örneklerini verdikleri felsefi-edebi romanlar, felsefi eserlerin soyut ve yoğun anlatım tarzı karşısında, çok daha insani ve anlaşılır bir dille okuyucuyu etkilemektedir.

[304] Ronald Aranson, a.g.e., s. 66.
[305] A.g.e., s. 50.

Onların romanları gelenekleri zorlayan ve görünüşte iradesiz karakterleriyle birlikte, varoluşun anlamsızlığını vurgularlar. Romanlarındaki kahramanlar, Camus'nün *Veba*'daki kahramanı Dr. Rieux hariç olmak üzere, özgürlüklerine yenik düşmüş, dünya ile karşı karşıya geldiklerinde saçmanın üstesinden gelemeyen kişilerdir. Onların hiçbir bağlılıkları, ilkeleri ve inançları yoktur. Onlar hiçbir şekilde saçmanın karşısında eyleme geçemezler. Sartre ve Camus'nün romanlarındaki karakterler, kendilerinden önceki dönemdeki roman kahramanlarının güçlerinden ve otoritelerinden tamamen yoksundurlar. Anne, baba ve çocuklardan oluşan alışıldık aile düzeninin yerini, ev yerine otel odalarında kalmayı tercih eden, evlenmenin ve evlenmemenin bir ve aynı şey olduğunu düşünen karakterler almıştır. Her iki filozofun da romanlarındaki bu rahatsız edici öğeler kendi tercihleri olmaktan ziyade, inançlarından, geleneklerinden ve köklerinden kopmuş bir kuşağın ifadesidir. Camus ve Sartre, kendilerine dek süregelen çeşitli geleneksel kalıplarla oluşturulmuş ve saçmayı ört pas etmek isteyen edebiyata karşı, kişiyi gerçekliğin acılarıyla yüzleştiren bir yazını tercih etmişlerdir. Anlamsızlıkla dürüstçe yüzleşen bu filozoflar, okuyucularına da aynı duyguları yaşatmışlardır.

Camus ve Sartre, birbirlerinin eserlerini okuduklarında, aralarındaki farklılıklara karşın, aynı varoluşsal kaygıları duymaları açısından birbirlerinden oldukça etkilenmişlerdir. Camus, Sartre'ın saçmalık tanımlamalarını, varoluşa dayatılmış olağan yapıları ve Antonie Roquentin'in bulantı duymasına yol açan karşılaşmaları tasvir edişini metheder. Ona göre Sartre, "doğrudan temel soruna inmeyi ve takıntılı karakterleri üzerinden bu sorunu hayata taşımayı becerebilen bir yazardır. Büyük bir yazar daima kendi dünyasını ve bunun ilettiği mesajı gösterir. Sartre'ınki bizi hiçliğe ama aynı zamanda berraklığa taşır. Karakterleri yoluyla, hayatının yıkıntıları arasına oturtulmuş bir adama dair sürekli kıldığı imge, onun eserlerinin büyüklüğü ve gerçekliğinin iyi bir betimlemesidir."[306]

Sartre ise Camus'nün *Yabancı* romanını tek bir gereksiz ya da sonradan geri dönülerek yeniden kullanılan ayrıntı olamaması sebebiyle övgüye değer bulur. Sartre'a göre *Yabancı*'yı kapattığımızda, başka hiçbir şekilde sonlanamayacağını

306 A..g.e., s.14.

fark ederiz. Nedenselliğini kaybetmiş ve saçma olarak sunulmuş bu dünyada, en küçük bir olayın bile önemi vardır. Kahramanı suça ve ölüm cezasına itmeyen tek bir olay bile yoktur. *Yabancı* saçma ve saçma olmayandan örülmüş, klasik, usule uygun bir çalışmadır.[307]

Bu iki filozof'un birbirlerine benzer noktaları; hareket noktalarının yakınlığı, tasarılarının benzerliği ve saçma'ya felsefelerinde önemli bir yer vermelerinden kaynaklanmaktadır. Ele aldıkları konular açısından benzeseler de, bu konuların ayrıntılarında ve anlatış biçimlerinde önemli farklılıklar vardır. Her iki filozof 'saçma' üzerinde çalışmış olsa da, 'saçma'ya olan yaklaşımları ve ona yükledikleri anlamlarda farklılıklar göstermektedirler. Onların 'saçma'ya olan farklı yaklaşımları aralarındaki ünlü kavganın da nedenlerinden bir tanesi olmuştur."[308]

Öncelikle saçmayı anlatma tarzları açısından kıyaslayacak olursak, Camus'nün *Yabancı* adlı eseriyle, Sartre'ın erken dönem çalışmalarını (Bulantı 1938, Duvar 1939) incelememiz gerekmektedir. "Sartre, ümitsizliğin nedenlerini insanın büyüklük alametlerine dayandırmaktansa, insanoğlunun tiksindirici özellikleri üzerinde durmayı tercih eder."[309] Sartre insanın ve dünyanın gerçekliklerine karşı negatif, Camus ise pozitif bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısını edebi tarzlarında görebilmek için *Yabancı*'nın yanına *Bulantı'*yı açarak, roman kahramanları ve mekanları karşılaştırmamız yeterlidir. *Yabancı*'nın Mersault'u çarpıcı fiziksel yaklaşımlar sergilerken, Roquentin fiziki olana şiddetli bir bulantı duymaktadır. Camus *Yabancı'*da olduğu gibi *Düğünler* adlı eserinde de tensel hayattan zevk aldığını ifade etmiştir. Sartre'ın yazını ise, hiçbir zaman fiziksel dünya veya bedeni doğrudan kucaklamamış ve bu duruma Camus kadar keyifle yaklaşmamıştır. Camus ve Sartre'ın tarzlarındaki bu zıtlık, *Bulantı*'nın gri, çirkin Bouville'i ile *Yabancı*'nın canlı, ışıl ışıl liman kenti La Havre'nin tasvirlerinden anlaşılabilir.[310]

---

[307] A.g.e., s. 15.
[308] Parrick McCarthy, ***Albert Camus, The Stranger***, Cambridge University Pres, 2004, s.72.
[309] Ronald Aronson, a.g.e., s. 12.
[310] A.g.e., s. 18.

Camus ve Sartre'ın 'saçma'yı ele alış şekillerindeki farklılıkları anlayabilmek için, her iki filozofun felsefi kökenlerinin incelenmesi gerekmektedir. Her ikisi de felsefelerini dile getirirken farklı tarzları kullanmayı deneseler de, Sartre öncelikle teoriler ve genel fikirleri ele alan bir filozof'a, Camus ise öncelikle somut durumları ele alan bir romancıya benzetilmektedir. Sartre, çıkış noktası olarak saçmayı alarak, yavaş yavaş *Bulantı* ve *Varlık ve Hiçlik* adlı eserleriyle, beş yıl gibi bir sürede, insan davranışlarının brüt, anlamsız bir varoluştan nasıl anlamlı bir dünya yarattığını incelemiştir. Camus ise tüm dünya görüşünü saçmanın benzersiz bir dünya görüşü olduğu üzerine kurmuştur. Camus, hiçbir şeyin hayatın anlamsızlığı önüne geçemeyeceğini anlatma yolunda Jaspers, Heidegger, Kierkegaard gibi varoluşçuların düşüncelerinden yardım almamıştır. Oysa Sartre, saçma hakkındaki düşüncelerini *Varlık ve Hiçlik*'te sentezleyene kadar, Heidegger ve Husserl fenomenolojileri üzerinde yıllarca çalışmıştır. Bireysel bilişten yola çıkan Sartre, varoluşun temel yapıları, temel insani tasarılar ve kötü niyet gibi davranışların karakteristik yönlerini tanımlamıştır. Sartre, felsefesinin gizli anlamlarını gündelik hayat, siyaset, ahlak, sanat ve bilginin doğası gibi varoluşun neredeyse tüm unsurlarına yansıtmıştır. Camus ise 'hayatın anlamı sorunu'nun her şeyden daha önemli olduğunu düşünerek, öğrenilmiş ve Klasik dialektiği takip etmektense tecrübe ve bunun yarattğı hüsran üzerinde durmayı tercih etmiştir. [311]

He iki filozofun saçmayı ele alışlarına kısaca hatırlayalım. Camus'ye göre; varoluş süreci içinde rastlantıların, alışkanlıkların ve yönlendirmelerin etkisi altında yaşayan insan, kendine ve içinde yaşadığı dünyaya yabancı bir varlıktır. İnsanın yabancılığı, kendisinin ve dünyanın varoluşu hakkında kesin bilgilerden yoksun oluşundan kaynaklanır. Bilim birçok şey hakkında insana bilgi verebilse de ona varoluş sorunu karşısında bir ayrıcalık tanıyamamıştır. Bu yüzden insan hiçbir zaman anlayamayacağı bir dünya içerisinde olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalır. Saçmanın ilk belirtileri kişisel deneyimlere bağlıdır. Hayatın monotonluğu ve mekanikliği saçmanın ilk habercisidir. Bu duruma zamanın durdurulamaz ilerleyişi ve ölüm gibi faktörler de eklendiğinde, kişi kendisini yalnız ve umutsuz hisseder. Tüm bu olumsuzluklarla yüzleşen insan hayatın anlamını sorgulamaya başlar.

[311]A.g.e., s.18.

Camus'ye göre öncelikli çözümlenmesi gereken sorun, hayatın bir anlamının olup olmadığı sorusunda temellenir.

Tüm sorularına cevap arayan insan, dünyanın suskunluğu karşısında çaresiz kalır. Dünyaya anlam vermek için çabalayan insan, dünyanın sağır ve dilsizliği karşısında çaresizdir.[312] Saçma, bu akla aykırı dünya ile çılgın bir açıklık ve birlik isteğinin karşı karşıya gelmesidir. İnsanı dünyadan ayıran ve dünyaya yabancı kılan, bilinçtir. Camus'de saçmanın anlamı, varolanın kendisinden değil bilinçten kaynaklanır. Bilincin olmadığı ve bilinç ile varlığın karşılaşmasının olmadığı yerde saçma olmaz.[313] Saçma her şeyden önce dünya ve bilincin ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Saçma, insanın dünyadan kopuşu, onun anlamlandırma özlemine karşılık veren bir ilişki kuramamasıdır. Çeşitli sebeplerle ortaya çıkan saçma olaylar, insan ve dünyanın ayrılmasından kaynaklanır. Hiçbir şey özünde saçma değildir. Ne dünya ne de insan tamamıyla saçmadır. Saçma bu durumu farkeden insanın açık bilincinin bir sonucudur.[314] Camus, saçma'nın bilince olan bağlılığını bir röportajında şu şekilde örneklendirmiştir;

"Önüne aldığı çöp topunu bir tümseğin üzerine çıkarmaya çalışan bir böceği seyrediyorum. Tepeye çıkardığı çöp topu diğer taraftan aşağıya yuvarlanıyor. Bu görünüşte Sisifos'un yaptığı eyleme benzemektedir. Fakat bu durum böcek için hiç de saçma değildir. En azından böcek bunun böyle olduğunu düşünmez. Saçma, yapılan işin anlamsızlığı ve tekrarı değil, Sisifos'un bunun farkına varmasıdır. Bu farkındalık Sisifos'u absurd (saçma) kahraman yapar. Artık işin içine bilinç dahil olmuştur. Bir diğer kahramanım Mersault bu bilinç boyutundan yoksundur, en azından kitabın belirli bir kısmına kadar. Mersault bu bilince ulaştığı zaman yaşamını doğrular."[315]

Eğer saçmalığın oluşması bilince bağlıysa, bu hem insanı hem de dünyayı gerektirecektir. İnsanın mutlaklık ve birlik isteği ile bu dünyanın akla ve mantığa

---

[312] Ali Osman Gündoğan, ***Felsefe Ansiklobedisi***, Editör: Ahmet Cevizci, cilt 3, s. 135.
[313] A.g.e., s. 885.
[314] Victor Brombert, ***Camus and The Novel of The "Absurd",*** French Studies, Yale University Press, 1948. s. 120.
[315] Robert C. Solomon, ***İntroduction The Existantialists,*** Hackett Publishing, 1981, s. 71.

uygun bir ilkeye indirgenemezliği, birbirleriyle uzlaştırılamayan temel bir karşıtlık olarak görülür.[316] Saçma hem bilinç hem de dünya olmak üzere iki tarafı gerektirmektedir. Dünyanın ya da insanın tek başına saçma olduğunu düşünemeyiz. Saçma, bu iki karşıt tarafı birleştiren tek bağdır. Taraflardan birinin ortadan kalkması zorunlu olarak saçmayı da ortadan kaldıracaktır.

Sartre, Camus'den farklı olarak 'saçma' kavramını bu iki varlık türünden, kendinde-varlığın özsel niteliği olarak ortaya koymaktadır. Saçma kendinde-varlığın görülen fakat ispatlanamayan ilk niteliğidir. Yaratılmamış olan bu varlık türünden önce, varolan hiçbir şey yoktur, o her şeyden önce varolandır. Kendinde-varlık, bilincin anlam kazandırdığı, evrendir. Bu varlık türünün saçmalığı, yaratılmamış, nedensiz ve fazladan bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Kendinde-varlığın temsil ettiği varlık alanı; her şeyden bağımsız olarak, başka bir şeyle ilişki içine girmeden, kendi öz varlığının sınırları içinde tam ve bütün olarak var olabilen varlıklardır. Kendinde varlığın bu izahsızlığı, saçmalığını doğurmaktadır. İnsanı temsil eden kendisi için-varlık alanını ise kendinde-varlık gibi kendi kendisiyle özdeş değildir. Kendisi-için varlığın en önemli özelliği bir bilince sahip olmasıdır.

Sartre' da Camus gibi bilince sahip olan varlığı, bilinçten yoksun olan evren karşısına koymuştur. Bilinç sahibi olan kendisi için- varlık dünyaya anlamını verir. Kendinde-varlık bilincin anlamlandırmasından önce mutlak saçma'dır. Sartre, Camus'nün düşündüğü gibi saçma'nın bilinç ve dünya arasındaki ilişkiden kaynaklandığını değil, dünyanın özsel özelliği olduğunu düşünür. Sartre kendisinin ve Camus'nün 'saçma' sözcüğüne verdikleri ayrı ayrı anlamları şöyle yorumlar;

"Camus'nün felsefesi bir saçma felsefesidir. Ona göre saçma, insan ile dünya, insanın akılsal istekleri ile dünyanın akılsızlığı arasındaki ilişkiden doğar. Bundan çıkardığı temalar klasik kötümserlik temalarıdır. Ben saçmayı Camus'nün bu sözcüğe skandal ya da hayal kırıklığı olarak tanımıyorum. Benim saçma

---

[316] Mustafa Günay, a.g.e., s. 288.

dediğim şey çok ayrı bir şeydir. Varlığın evrensel olanağıdır, ama varlığın temeli değildir; saçma varlığın görülen ispatlanamayan ilk niteliğidir."[317]

Bilinç çeşitli anlamlandırmalarla, kendinde-varlığı bu saçmalıktan kurtarmaya çalışır. Bu yüzden, saçma, bilinçsiz varlığın özünde bulunan ve bilincin kavramlaştırmalarından önce ortaya çıkan bir şeydir.[318] Sartre bilincin varlığa olan bu yönelimini, Husserl'in 'her şey bir şeyin şuuru'dur' düşüncesinden almıştır. Burada önemli olan şey, bilincin yöneliminden önce lüzumsuz bir varlık ve mutlak saçmalık olarak nitelendirilen 'Kendinde Varlık'ın bilincimin yönelimiyle mutlak saçmalık olmaktan kurtulup, bir anlam kazanarak, 'bilinç için varlık', 'benim için varlık' haline dönüşmesidir.[319] Bilinç onları var etmez yalnızca onları saçma varlıklarından ayırarak görünür duruma getirir. Ancak nesne bu durumdan etkilenmez, o yadsınamayacak şekilde vardır, ne ise o'dur.

Camus bilinç ya da insanı ortadan kaldırdığımızda, iki unsurundan birisini kaybeden saçmanın da ortadan kalkacağını savunurken, Sartre bilincin ortadan kalkmasının saçmaya zarar vermeyeceğini düşünür. Hiçbir şekilde yok edilemeyecek olan saçmayla karşılaşan çaresiz insan bulantı duygusuna yakalanır. Genel olarak alındığında, insanın kendinde-varlık karşısında yaşadığı sıkıntılar ve bunun sonucunda yakalandığı bulantı duygusu, bize, Camus düşüncesindeki insan bilincinin dünya ile karşılaşmasıyla ortaya çıkan, saçmanın getirdiği sıkıntıları hatırlatmaktadır.[320] *Sisifos Söyleni*'nin başında anlatılan deneyimler, *Bulantı*'da Roquentin'in yaşadıklarına oldukça benzemektedir. Her ikisi de aynı problemleri farklı sözcüklerle anlatmaktadırlar. Camus'nün anlatımıyla, her köşe başında hissetmenin adamı kalbinden vurabileceği saçma, bir sonraki sayfada Camus'nün de söylediği gibi bulantı'ya karşılık gelir. "Günümüz yazarlarından birinin de isimlendirdiği gibi, bu bulantı aynı zamanda saçma'dır."[321]

---

[317] John Cruickshank, a.g.e., s.73.
[318] A.g.e., s. 170.
[319] Kenan Gürsoy, a.g.e., s. 22-23.
[320] Emel Koç, ***J.P. Sartre ve A. Camus Felsefelerinin Absürd Kavramı Açısından Değerlendirilmesi***, Felsefe Dünyası, Sayı:27, 1998-1, a.g.e., s.56.
[321] Camus, ***Sisifos Söyleni***, s. 26.

Kısaca özetleyecek olursak, Camus saçmanın kendisini dünya ile ‘karşılaştıran’ insan bilincinin bir ürünü olduğunu düşünürken, Sartre zaten bu özelliğe sahip olan dünya ile ‘karşılaşma’ durumu olduğunu düşünür.[322] Sartre’ın saçmayı ‘karşılaşma’ teması etrafında şekillendirmesi, etkisinde olduğu Husserl Fenomenolojisinin bir sonucudur. Her iki filozof saçmanın ortaya çıkışı konusunda farklı düşünceler ortaya koysa da, saçmanın varlığını kavramamıza yol açan birçok unsur konusunda hemfikirdirler. Bunlar günlük yaşamdaki sürekli tekrar eden anlamsız eylemler, geçmişin geri dönmezliği, geleceğin güvenilmez yapısı ve ölümdür. Gelecekten yoksun bir biçimde sadece şu anda yaşayan ve geçmişini bu güne taşıyamayan insan umutsuzluk ve güvensizlik duyguları içerisindedir. Bu durum saçmayı güçlendiren en önemli faktörlerden birisidir. İnsan, bu durumdan kurtulmasını sağlayacak bir inanç, ideoloji ya da gelecek umudundan yoksundur. Her iki filozofta böyle bir durum karşısında inançlara, toplumsal yapılara ve ideolojik güçlere sığınmanın yanlış olduğunu düşünürler.

He iki filozofta da dünyanın ve yaşamın anlamsızlığını örtmeye çalışmak yanlıştır. Dini inançları, ahlaki görüşleri ve toplumsal yaşama kuralları bu anlamsızlığı saklamak üzere kurulmuş sistemlerdir. Bunlara inanarak varoluşun gerçeklerinden uzaklaşmak ve yaşamımızdaki anlamsızlığı görmemezlikten gelmek, kendimizi kandırmaktan başka bir şey değildir. Camus’ye göre bu gibi sistemlere inanmak, insanın dünyadaki durumuna ihanet etmektir. Camus, saçmayı akılcılık ya da akıl-dışı davranışlar arkasında saklamaktansa, saçmayı kabul eden bir yaşam yolu bulmaya çalışır.[323] İnsanın bu koşullar altında ümit edebilmesi için hiçbir sebep yoktur. Ümit etmeyi bırakması gelecekten kopuk bir biçimde şu anda yaşamasıdır.

Camus’de Sisifos örneğiyle ifade edilen ve bu insanlık durumu niteliğine bürünen saçma sorunun çözümü için iki yol vardır; umut ve intihar. Camus’nün görüşü her iki tepkinin de gerçekten birer çözüm yolu olmadığı yönündedir. Ona göre her iki yol da insanın dünyadaki durumuna ihanet etmektir ve yalnızca zararlı

[322] Emel Koç, a.g.e., s. 59.
[323] John Cruickshank, a.g.e., s.73.

bir çılgınlığı kışkırtmaktan başka işe yaramazlar.[324] Camus'ye göre yapılabilecek tek yararlı şey paradoksu korumak, durumun gerektirdiği gerilimleri ve çatışmaları yaşamaktır. Eğer umut ve intihar bu dünyanın saçmalığından kurtulmak için uygun birer çözüm yolu değillerse, geriye saçmayı tanımak kalır. İnsan için kurtuluşa giden yolun kaynağında, ölümlü ve saçma hayatın onaylanması ve bu onaylanmanın yaşama sevinci haline dönüştürülmesi gerekir. Yaşadığımız dünya güzeldir ve bu dünya dışında bir kurtuluş yoktur.[325] Camus'ye göre insan, saçmayla karşılaşmadan önce gündelik sorumluluklarını yerine getirmekle yükümlü bir köle gibi yaşamaktadır. Günlük koşuşturmacalar içinde ortaya çıkan amaçlar insanı sınırlar. Saçmayla karşılaştıktan sonra tüm gündelik amaçlar değerini yitirir.

Camus için hayatı sevmek en büyük erdemdir. Hayat yadsınamayacak şekilde saçmadır ancak bu durumu insana mutluluk veren bir kaynağa dönüştürmek elimizdedir. Saçmayı anlayabilmek için onun amacını ve anlamını bilmemiz gerekir. Saçmayı reddetmek ya da onu görmemezlikten gelmektense onun varlığını kabul ederek yaşamak ve onu canlı tutmak gerekmektedir. Saçmanın bilincine bir kez varmış olan insan bir daha ayrılmamak üzere bağlanır ona. İçindeki saçma duygusunu bir kenara atarak düşünemez. İçindeki saçma duygusuyla sayısız çelişkilerin içine düşen insan; fırlatılmışlığı, değersizliği, kendine ve dünyaya yabancılığıyla bu akla uymayan dünyada yaşamaya çalışır. Bu durumda yapılması gereken en uygun şey, Sisifos gibi bu durumu kabullenmektir.[326] "Hayatın saçmalığının kavranması bir son değil, ancak bir başlangıçtır. Saçma, bütün büyük fikirlerin başlangıç noktasındaki gerçekliktir. İlginç olan bir keşif olarak saçmayı bulmak değil, ondan gerekli sonuçları çıkarabilmektir."[327]

Sartre' a göre kendisini sürekli yeniden yaratmak durumunda olan insan bunu fark ettiği an umutsuzluk ve çaresizlik içine düşer. Bir varoluş olarak kendisini terkedilmiş hisseder. Saçma bir dünya içinde bulunduğunu fark eden insan için doğmak, yaşamak ve ölmek de saçma hale gelir. Sartre'a göre insan yaşadığı bu

---

324 A.g.e., s. 72-73.
325 Ali Osman Gündoğan, ***Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi***, s. 99-100.
326 Robert. C. Soloman, a.g.e., s. 70.
327 Abraham Sagi, ***Albert Camus and The Philosophy of The Absurd,*** İng. Çev: Bayta Stein, Rodopi, 2002, s. 44.

sarsıntıyla varoluşunun getirdiği sorumluluğu anlar. Kendi sorumluluğuyla beraber başkalarının sorumluluğunu da hissetmeye başlayan insan, kendisini merkez olmaktan çıkararak toplum içinde yaşadığı gerçeğini fark eder. Bu durumda insanın yapması gereken saçmanın ağır yükü altında ezilmek değil, varoluşunun verdiği tüm sorumluluğu yüklenerek yoluna devam etmektir. Sartre'ın gözünde özgürlük ancak sorumluluk yüklenmekle mümkün hale gelir. İnsan ancak bu şekilde saçma karşısında özgür bir varlık haline gelebilir.[328]

[328] Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 753.

SONUÇ

Saçma kavramı, farklı alanlarda sıklıkla kullanılsa da, kendisinden söz edildiğinde ilk planda varoluşçuluğu hatırlatır. Bunun sebebi ise ‘anlamsız’, ‘akla aykırı’ ve ‘uyumsuz’ olarak açıkladığımız ‘saçma’nın varoluşçuluğun ortaya çıktığı çağın temel özelliği olmasıdır. Varoluşçuluk, kendisinden önceki felsefe sistemlerinden farklı olarak insanı ve insani özellikleri hareket noktası haline getirmiştir. Kendisinden önceki bazı felsefelerden faydalanmak ve bazı felsefelere karşı olmakla birlikte, varoluşçu filozofları felsefe yapmaya iten şey; kendi dönemlerinin, sosyal, ekonomik, ideolojik, siyasi sorunlarının, insanların varoluşu üzerindeki sarsıntılı etkisi olmuştur. Bu filozofların birçoğu felsefe yapmaya kendi dönemlerini ve bu dönemin insan hayatında meydana getirdiği yıkıcı etkiyi ortaya koymakla başlamışlardır. Varoluşçuluk böyle bir ortam içinde, insanın kendi varlığını sorgulama ihtiyacından kaynaklanmış ve ortaya çıkmıştır. Yaşadıkları trajik olaylarla, dünyanın ve kendi varoluşunun ‘saçma’lığı üzerine düşünmeye başlayan insanoğluna gerçekçi ve insancıl bir bakış açısı getirmiştir. Çağının olaylarına duyarsız kalmayan Camus ve Sartre için de, varoluşun anlamı ve saçma kavramı, üzerinde düşünülmesi gereken önemli problemler haline gelmiştir. Her iki yazar da gerek felsefe gerekse insanlara daha kolay ulaşmalarını sağlayabilecek edebiyat eserleri ile düşüncelerini ve tepkilerini dile getirmişlerdir.

Camus ve Sartre’ın genel olarak hangi ortamda felsefelerini yarattıklarını görmek, neden ‘saçma’ kavramı üzerinde çalıştıkları konusunda aydınlatıcı olmuştur. Her iki düşünür çok farklı başlangıç noktalarından hareket etseler de, sonuçta benzerlik gösteren bir ‘saçma’ fikrine ulaşmışlardır. Camus için Saçma, anlam arayışı içerisinde olan insan ile bu arayışa cevap veremeyen dünyanın karşıtlığı olarak ortaya çıkmaktadır. İnsan bilincinin dünyada görmek istedikleri karşısında dünyanın suskun kalması, dünyayı ve yaşamı anlamsızlaştırır. Bu yüzden saçma, dünyanın kendinde taşıdığı bir özellik değil, insan bilincinin ona yüklediği anlamdır. Saçma, dünya ve insan arasındaki karşılaşmadan doğduğu için, ne tek başına insan ne de tek başına dünya saçmanın sebebidir. Saçmanın her iki tarafa

gereksinimi vardır. Çünkü saçma, bir varlık çeşidinden çok bir ilişkidir. Taraflardan birisini ortadan kaldırmak saçmayı da ortadan kaldırmak anlamına gelir. Bu yüzden Camus intihar'ı onaylamaz. Saçma bu dünyanın gerçek yüzüdür ve yapılması gereken ondan kaçmak yerine bu gerçekliğin bilincinde yaşamaktır. Bu bilinç insanı başkaldırıya götürür. Başkaldırı, kendi varlığının bilincine varan insanın tavrıdır. Olumsuz bir kavram olan başkaldırı, Camus'nün düşüncesinde insanı yaşamaya yönlendirmesi açısından olumlu bir anlam kazanmıştır.

Sartre' ise Camus'den farklı olarak saçmayı dünyanın özsel niteliği olarak ortaya koymaktadır. Dünya bilincin kavrayışı olmadan da saçmadır. İnsan bilinci, dünyayı anlamlı kılmak için çeşitli adlandırmalar yaratsa da dünya özünde saçmadır. Dünyanın bu kesinliği karşısında, insanın fazladan ve rastlantısal bir varlığı vardır. İnsan fazladan varlığının tüm sorumluluğuna sahiptir. Çünkü o hiçbir şeye bağlı olmayan, kendi kendisini yaratmak zorunda olan özgür bir varlıktır. İnsanın değiştiremeyeceği tek özelliği özgürlüğüdür. Sartre, kişiye sahip olduğu değersizlik, umutsuzluk, saçmalık ve özgürlük gibi özelliklerini duyumsatarak, kendi varlığını seçme sorumluluğu ile yüz yüze getirir. Bu durumu kavrayan insan yoğun bir bulantı duygusuna yakalanır. Camus gibi Sartre'da dünyanın saçmalığına teslim olmayı kabul etmez. İnsanın yapması gereken sorumluluğunu kabul etmek ve bu bilinçle yaşamaya devam etmektir.

Her iki filozof da dinlerin, ideolojik görüşlerin ve toplumsal kuralların varoluşsal özellikleri kapatmaya çalıştığını düşünmüşlerdir. Bu sebeple her ikisi de bu bağlılıkları yadsıyarak yalnızca insani olana yönelmişlerdir. İnsan varlığı, bütün eksikliği, dayanıksızlığı, özgürlüğü ve sorumluluğu içinde kendi başına bırakılmıştır. İnsan tüm a priori değer ve anlamlardan soyutlanarak, 'yalnız' bir varlık haline gelmiştir. İnsanın dünyası temelsiz, saçma, anlamsız, nedensiz ve gereksiz bir dünyadır. Gerçek olan insanın bu trajik durumudur ve öncelikle yapılması gereken bu gerçeklerden kaçmak yerine onlarla yüzleşmektir. Bu iki filozof gerek felsefe gerek edebiyat eserleriyle, insanları bu gerçekliklerle yüzleştirmeye çabalamışlardır. Camus ve Sartre'ın genel olarak yapmaya çalıştıkları şey, varoluşçuluk düşüncesini

kullanarak, yirminci yüzyılın meydana getirdiği problemler içerisinde kendi varoluşunu yitiren insana yaşamının anlamını tekrar sorgulatmaktır.

KAYNAKÇA

ADUGİT, Yavuz, Albert Camus, ***Felsefe- Yazın***, Ocak-Şubat, 2006.

AKSOY, Ekrem, ***İleri Sanayi Toplumu İnsanının Romanı***, Frankafoni, Sayı: 18, Ankara, 2006.

AKARSU, Bedia, ***Çağdaş Felsefe***, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1994.

ARONSON, Ronald, ***Camus-Sartre***, Çev., Ekin Uşşaklı, İstanbul: Bileşim Yayınevi, 2005.

AYDA, Onur, "*Edebiyatçılar ve Filozoflar Üzerine*", ***Özne Dergisi***, Mayıs 2006.

BROMBERT, Victor, ***Camus and The Novel of The "Absurd"***, French Studies, Yale University Press, 1948.

BOZKURT, Nejat, ***20. Yüzyıl Düşünce Akımları***, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1998.

CAMUS, Albert, ***Sisifos Söyleni***, Çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2006.

CAMUS, Albert, ***Başkaldıran İnsan***, Çev., Tahsin Yücel, İstanbul: Can Yayınları, 2006.

CAMUS, Albert, ***Yabancı***, Çev., Tahsin Yücel, İstanbul, Can yayınları, 2006.

CAMUS, Albert, ***Veba***, Çev., Nedret Tanyolaç Öztokat, İstanbul: Can yayınları, 2001.

CAMUS, Albert, ***Düğün ve Bir Alman Dosta Mektuplar***, İstanbul: Can Yayınları, 1995.

CEVİZCİ, Ahmet, ***Felsefe Sözlüğü***, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

CEVİZCİ, Ahmet, ***Felsefe Ansiklobedisi***, Ankara: Ebabil Yayıncılık, 2004.

CHIAROMONTE, Nicola, ***Albert Camus and Moderation***, Partisan Review, 1948

CRUİCHSHANK, John, ***Albert Camus ve Başkaldırı Edebiyatı,*** Çev., Rasih Güran, İstanbul: De Yayınevi, 1965.

COPLESTON, Frederick, ***Felsefe Tarihi; Sartre***, Çev., Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2000.

DEMİRDÖVEN, İsmail. H., Albert Camus'den Öğrenilebilecek olan: Olmazın Bilgisi, ***Frankofoni,*** Ankara: Hacattepe Üniversitesi, Sayı:3, 1991.

DOSTOYEVSKİ, ***Karamazov Kardeşler***, Çev., Nihal Yalaza Taluy, İstanbul: M.E.B Yayınları, 1992.

ERHAT, Azra, ***Mitoloji Sözlüğü***, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.

FLEISCHER, Margot, ***20.Yüzyıl Filozofları***, Çev., Akın Kanat, İzmir: İlya Yayınevi, 2004.

FROMM, Erich, ***Sahip Olmak ya da Olmak***, Çev., Aydın Arıtan, İstanbul: Arıtan Yayınları, 1994.

FOULQUİE, Paul, ***Varoluşçunun Varoluşu***, Çev., Yakup Şahan, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.

FOULQUİE, Poul, ***Varoluşçuluk Nedir?,*** Çev., Nurettin Topçu, İstanbul: Hareket Yayınları, 1967.

GÜNAY, Mustafa, ***Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu***, İzmir: İlya yayınları, 2003.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, ***Edebiyat ile Felsefe İlişkisi Üzerine***, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 11, Ankara,1999.

GÜNDOĞAN, Ali Osman, ***Albert Camus ve Başkaldırı Felsefesi,*** İstanbul: Birey Yayınları, 1997.

GÜRSOY, Kenan, ***Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler***, Ankara: Akçağ Yayınları, 1991.

GÜRSOY, Kenan, ***Egzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler***, Ankara: Akçay Yayınları, 1988.

GÖNTÖRE, ÖZTÜRK, Sibel, ***Albert Camus ve Veba***, Özne Dergisi, 2006/Kış.

İNAL, Tanju, ***Yabancı'da Duyuların ve Uyumsuzun Varlığı***, Frankafoni, Kitap no:3, 1996.

JASPERS, Karl, ***Felsefe Nedir?***, Çev., İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 1986.

KARAKAYA, Talip, ***J. P. Sartre ve Varoluşçuluk***, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

KARAKAYA, Talip, ***Sartre Felsefesinde Varlık Sorunu***, Ankara: Elis Yayınları, 2004.

KAUFMAN, Walter, ***Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk,*** Çev., Akşit Göktürk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

KİERKEGAARD, Soren, ***Korku ve Titreme***, Çev: Ekrem Düzen, İstanbul: Ara Yayınları, 1990.

KOÇ, Emel, ***J.P. Sartre ve A. Camus Felsefelerinin Absürd Kavramı Açısından Değerlendirilmesi***, Felsefe Dünyası, Sayı:27, 1998-1.

LEBESQUE, Morvan, ***Camus,*** Çev., Ayla Kurultay, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1984.

MAGEE, Bryan, ***Yeni Düşün Adamları***, Çev: Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1979.

McCARTHY, Patrick, ***Albert Camus, The Stranger***, Cambridge University Press, 2004.

MOELLER, Charles, ***J.P.Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi,*** Çev., Mehmet Toprak, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1969.

MONİER, Emmanuel, ***Varoluş Felsefelerine Giriş***, Çev., Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Alan Yayıncılık, 1986.

MAGİLL, Frank.N., ***Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği***, Çev., Vahap Mutal, İstanbul: Hareket Yayınları, 1971.

MACINTRY, Alasdair, ***Varoluşçuluk***, Çev., Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001.

PASCAL, Blaise, ***Düşünceler***, Çev., İsmat Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Oluş Yayınları, 1966.

RENEAUX, Roger, ***Egzistansializm Üzerine Dersler***, Çev., Murtaza Korlaelçi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1994.

RİTTER, Joachim, ***Varoluş Felsefesi Üzerine Konferans***, Çev., Hüseyin Batuhan, İstanbul Ünv. Edeb. Fak. Yayınları, 1954.

RİTTER, Joachim, ***Varoluş Felsefesi Üzerine***, Çev., H. Batuhan, İstanbul Ünv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1954.

SAGİ, Abraham, ***Albert Camus and The Philosophy of The Absurd,*** İng**.** Tr., Bayta Stein, Rodopi, 2002.

SARTRE, J.P., ***Being and Nothingness***, İng. Tr. Hazel, E. Barnes, New York: Washington Square Pr., 1971.

SARTRE, J.P., ***İmgelem***, Çev.,Alp Tümertekin, İstanbul: İthaki Yayınları, 2006.

SARTRE, J.P., **Bulantı**, Çev., Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınevi, 1967.

SARTRE, J.P**.,** ***Sözcükler***,Çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1989.

SARTRE, J.P., ***Yöntem Araştırmaları***, Çev., Serdar Rifat Kırkoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

SARTRE, J.P., ***Denemeler,*** Çev., Selahaddin Eyüboğlu- Vedat Günyol, İstanbul: Say Yayınları, 1998.

SARTRE, J.P., ***Çağımızın Gerçekleri***, Çev.,Vedat Günyol- S.Eyüboğlu, İstanbul: Can Yayınları, 1960.

SARTRE, J.P., ***Varoluşçuluk***, Çev., Asım Bezirci, İstanbul: Say Yayınları, 1996.

SCHELER, Max, ***İnsanın Kosmos'taki Yeri***, Çev., Harun Tepe, İstanbul: Ayraç Yayınları, 1998.

STEİN, Gertrude, ***K Dergi***, İstanbul: Alkım Yayınevi, Sayı 12., 2007.

SOLOMAN, Robert C., ***İntroduction The Existantialists,*** Hackett Publishing, 1981.

SKIRBEKK, Gunnar- GILJE Nils, ***Felsefe Tarihi***, Çev., Emrullah Akbaş- Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi,

TAŞDELEN, Vefa, ***Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi***, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: İstanbul Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.

TİMUÇİN, Afşar, Edebiyatta Felsefe Felsefede Edebiyat, ***Varlık Dergisi***, Sayı; 1094, Kasım, 2006.

ULAŞ, Sarp Erk, ***Felsefe Sözlüğü***, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.

WAHL, Jean, ***Varoluşçuluğun Tarihçesi***, Çev., Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1999.

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı **:** *Yasemin Akış*

Doğum Yeri : *İzmir*

Doğum Yılı : 1983

Medeni Hali : Bekar

EĞİTİM VE AKADEMİK BİLGİLER

Lise **1997-2001 :** Denizli Tavas Süper Lisesi

Lisans **2001-2005 :** Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

Yabancı Dil **:** İngilizce

MESLEKİ BİLGİLER

2004-2006 **:** Öğretmenlik